جامعة الموصل

كلية التربية

قسم القران الكريم والتربية الإسلامية

تعقيبات ابن عاشور على الزمخشري في تفسيره التحرير والتنوير

رسالة ماجستير تقدم بها الطالب

فاضل يونس حسين البدراني

بإشراف الأستاذ المساعد الدكتورة

زاهدة عبد الله محمد العبيدي

شباط ٢٠٠٧م محرم ١٤٢٨هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا
وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۖ
قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ ۖ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾ ﴾

الزّمر/٩

المحتويات

المحتويات:

الموضوع	الصّحيفة
المقدمة	١–٤
التّمهيد	٥–٢٢
المحور الأول: الكشاف	٦–٨
المحور الثاني: ابن عاشور وتفسيره	٩–١٨
❖ ابن عاشور	٩
– اسمه وولادته	٩
– نشأته	٩
– شيوخه	١٠
– تلاميذه	١٢
– مؤلفاته	١٣
– من مآثره وفضائله	١٥
– مذهبه	١٥

- وفاته	١٥
❖ التحرير والتنوير	١٦
المحور الثالث: معنى التعقيب	١٩-٢٢
التعقيب لغة	١٩
التعقيب في رسالتنا	٢٢
الفصل الأول: التعقيبات العقائديّة	٢٢- ٩٣
المبحث الأول: الإلهيّات	٢٣
التنزيه بنفي التشبيه	٢٣
١- تأويل الوجهِ	٢٦
٢- رؤية الله – تعالى-	٢٧
٣- الحلول والاتحاد عند النصارى	٣٠
٤- فرية تلاشي كثير من القرآن	٣٢
٥- مسألة خلق أفعال العباد	٣٥
٦- نسبة الخير إلى الله	٤٣

٧- حكم مرتكب الكبيرة	٤٣
النّتائج(١)	٥٦
المبحث الثـاني :النبــوات	٥٧- ٨٥
١- حاجة النّاس إلى الرسل	٥٧
٢- حكم أهل الفترة	٦٥
- مذهب ابن عاشور في حكم أهل الفترة	٦٥
- حكم أطفال المشركين	٦٧
٣- حكم تقرير الشّبهة	٦٩
٤- التفضيل بين الرسل والملائكة	٧٢
٥- عصمةُ الأنبياءِ	٨١
٦- الجرأةُ على الأنبياءِ	٨٣
النّتائج(٢)	٨٥
المبحث الثالث- السّمعيات	٨٦- ٩٣
١- وقت قيام الساعة	٨٦

٢- الميزان	٨٨
٣- الشفاعة	٩٢
النّتائج(٣)	٩٣
الفصل الثاني:-التعقيبات الأصولية والفقهية	٩٤
المبحث الأول:- التعقيبات الأصولية	٩٥-١٠١
توطئة	٩٥
التفصيل	٩٥
١- دلالة الإشارة	٩٥
٢- الحقيقة الشرعية والمجاز اللغوي	٩٩
المبحث الثاني: التعقيبات الفقهية	١٠٢-١١٣
جدولُ التّعقيباتِ الفقهيّةِ	١٠٢
النّتائج(٤)	١٠٣
١- العبادات	١٠٤
○ صوم من لم يجد الهدي في الحج	١٠٤

٢- الأحوال الشخصية	١٠٦
○ حكم ضرب الزوجة الناشز	١٠٦
الفصل الثالث : التعقيبات البلاغية	١١٤- ١٤١
المبحث الأول : في المعاني	١١٥-١٢٦
جدول التعقيبات البلاغية/ في المعاني	١١٥
النّتائج(٥)	١٢٢
أ . القصر	١٢٣
ب . خبريّة جُملةِ(الحمدُ لِه)و إنشائِيَّتِها	١٢٤
المبحث الثاني : في البيان	١٢٧-١٣٧
جدول التعقيبات البلاغية/في البيان	١٢٧
النّتائج(٦)	١٣٣
التّشبيه	١٣٤
المبحث الثالث: في البديع	١٣٨-١٤١
جدول التعقيبات البلاغية/في البديع	١٣٨

النّتائج(٧)	١٣٩
التّفسير	١٤٠
الفصل الرابع : التعقيبات النحوية والصرفية	١٤٢-١٧٧
المبحث الأول : التعقيبات النحوية	١٤٣-١٧٢
١- في الأسماء	١٤٣
○ جدول التعقيبات النحوية/في الأسماء	١٤٣
النّتائج(٨)	١٥١
▪ اسم الإشارة	١٥٢
▪ إعراب(الحمد لله)	١٥٤
٢- في الأفعال	١٥٦
○ جدول التعقيبات النحوية/في الأفعال	١٥٦
النّتائج(٩)	١٥٧
▪ اقتران الفعل بأداتي المضي والاستقبال	١٥٨
٣- في الحروف	١٦١

جدول التعقيبات النّحويّة/في الحروف	١٦١
النّتائج (١٠)	١٦٩
اللام في مقام معنى الانتهاء	١٧٠
المبحث الثاني : التعقيبات الصرفية	١٧٣-١٧٧
جدول التعقيبات الصّرفيّة	١٧٣
النتائج (١١)	١٧٥
اسم الفاعل واسم المفعول	١٧٦
الفصل الخامس :التّعقيبات اللغويّة	١٧٨-١٩٤
جدولُ التّعقيباتِ اللّغويّةِ	١٧٩
النتائج (١٢)	١٨١
١- معنى الحمد والمدح	١٨٢
٢- معنى حفيّ	١٨٨
٣- معنى هلوع:	١٩٠
الفصل السادس :تعقيبات أخرى	١٩٥-٢٠٣

توطئة	١٩٦
جدول التعقيبات الأخرى	١٩٦
النتائج (١٣)	٢٠٠
السؤال عن الأهلة	٢٠١
الخاتمة	٢٠٤–٢٠٧
ثبت المصادر والمراجع	٢٠٩– ٢٢٥

المقدمة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:-

الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ . والصّلاةُ والسّلامُ على المبعوثِ رحمةً للعالمينَ؛ سيّدنا محمّدٍ ، وعلى آلِهِ وصحبِهِ أجمعينَ

وبعـــــــــــــد :-

فإنَّ أعلى العلومِ قدراً وأغلاها ، وأرفعَها شأناً وشأواً وأسماها ، وأعمقَها غوصاً وأوفاها علمُ التّفسيرِ ، الغنيُّ عنِ التّعريفِ والتّشهيرِ ، ذلكَ أنَّهُ يُعْنى بِكتابِ اللهِ المجيدِ ، وهوَ دستورُهُ الحقُّ بينَ العبيدِ ، وهو هدىً ورحمةٌ وشفاءٌ ونورٌ وضياءٌ لما في الصّدورِ . يَهدي للّتي هِيَ أَقْوَمُ ، ويهدي إلى الحقِ وإلى صراطٍ مستقيمٍ . وهذا – يا رَعاكَ اللهُ – سببٌ وجيهٌ لاختياري موضوعَ رسالتي في الماجستيرِ ، في اختصاصِ التّفسيرِ .

وإنَّ التّفاسيرَ كثيرةٌ كمّاً ونوعاً ، ومن أروعِها وأبدعِها وأنقاها وأنصعِها تفسيرا العلمَيْنِ الكبيرَيْنِ : الزّمخشريِّ في « الكشّاف » فابْنِ عاشورٍ في « التّحرير والتّنوير » ؛ إذْ حَوَيا من المعارفِ والمغارفِ ، والنُّكتِ والطّرائفِ ، والمسائلِ العلميّةِ واللّطائفِ ما حَقَّ ودقَّ وحسُنَ ورقَّ ، فكمْ وكمْ فيهما من الدُّررِ ، والجواهرِ الحسانِ الغُرَرِ ، وكيفَ لا وهما مَنْ هما علماً ومعرفةً واطّلاعا في علومِ العربيّةِ وغيرِها . ولمّا كانَ الكشّافُ مرجعَ كلِّ باحثٍ ودارسٍ وقارئٍ على مختلَفِ المشاربِ ومتنوّعِ الأذواقِ قديماً وحديثاً .

فقدْ شغلَ بالَ العلاّمةِ ابنِ عاشورٍ فأعطى لَهُ من وقتِهِ وجُهْدِهِ الكثيرَ ، وقدْ تعقّبَهُ كثيراً موافقاً أو رادّاً ، أو مرجّحاً أو شارحاً ، أو مستشهداً بِهِ أو مُضيفاً إليهِ أو مُشيداً بفضلِهِ . . وتحصّلَ من تلكَ التّعقيباتِ كمٌّ لا بأسَ بِهِ من المسائلِ والمباحثِ فكانَ لابدَّ من أنْ يتصدّى لها من الباحثينَ وطلبةِ العلمِ من ينتشلُها من مواضعِها الخفيّةِ ، وأماكنِها المُبَعْثَرَةِ ، ليقومَ بجمعِها على نسقٍ واحدٍ أنيقٍ ، وينظمَها بترتيبٍ دقيقٍ ، ثُمَّ يقومَ من بعدِ ذلكَ بالبحثِ فيها ودراستِها على تُؤدةٍ وتأنٍّ وهدىً ونورٍ . فكانَ ذلكَ باعثاً على الخوضِ في غمارِ هذا البحثِ بلْ سبباً وجيهاً لهُ .

وفيما يتعلّقُ بسببِ اختيارِ ذا البحثِ نفسِهِ أيضاً ينبغي أنْ أذكرَ أنه لم يكنْ من صُنعِ يدي ،ولا من إيحاءاتِ نفسي ، بل إنّما تلقّيتُه عنواناً جاهزاً من لَدُنِ أستاذِنا الدكتور عبد الستار فاضل خضر النعيمي ،إذ ذكر مرّةً في إحدى محاضراتِهِ التي ألقاها علينا في المرحلة التمهيديّة من الماجستير في قسم القرآن الكريم ما نصه : "مداخل الزمخشري ومخارج ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير "وكان قد تلقّاه من أستاذِنا الأستاذ الدكتور عبد الوهاب محمّد علي إلياس العدواني الذي كانَتْ له محاولاتٌ وجهودٌ في هذا المجال حيثُ إنه ألقى (١١) محاضرةً في تفسيرِ سورةِ النّبأِ قراءةً تحتَ عنوانِ : "الظواهر الأسلوبية في تفسير القرآن الكريم من مداخل الزمخشري إلى مخارج ابن عاشور" وقد أشرتُ إلى هذا اعترافاً بالجميلِ وإقراراً بفضلِ ذوي الفضلِ من أساتذتنا ، ولِئلاّ أكونَ ناسباً إلى نفسي شيئاً ليس لي، تأسّياً بقولِ اللهِ – تعالى – ﴿ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ [آل عمران/١٨٨] وعملاً بقولِ الحقِّ – جلّ وعلا – ﴿ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ ﴾ [الأعراف/٨٥] .وقدْ تحقّقَ لي ذلكَ بتوفيقِ اللهِ –تعالى– أوّلاً ،ثُمّ بفضلِ توجيهاتِ مَن ذكرتُ .

وانتهيتُ إلى تسميتِهِ بعدَ مناقشاتٍ دارَتْ في قسمِنا بعنوان (تعقيباتُ ابنِ عاشورٍ على الزّمخشريِّ في تفسيرِهِ "التّحرير والتّنوير") وقدْ جرَتْ خِطّةُ البحثِ على النّحوِ الآتي:–

المقدّمةُ . . بعدَها التمهيدُ فيه محاورُ ثلاثةٌ . الأوّلُ: عن تفسيرِ الزّمخشريّ (الكشّافِ) ، والثّاني:عن ابنِ عاشورٍ وتفسيرِهِ (التحرير والتنوير) ،والثّالثُ:عن معنى التّعقيبِ .وقدْ كُتِبَ عنِ الزّمخشريّ الكثيرُ مّما أراحَنا من الإعادة . .

أمّا الفصلُ الأوّلُ: فقد تناولَ بالبحثِ ما يتعلّقُ بالعقائدِ ،وهو في ثلاثةِ مباحثَ،الأوّلُ: في الإلهيّاتِ، والثّاني: في النّبُوّاتِ، والثّالثُ: في السّمعيّاتِ .وقدِ استغرقَ كلَّ التّعقيباتِ الخاصّةِ بالعقائدِ بالتّفصيلِ ولمْ تُترَكْ فيهِ مسألةٌ ما ، ليقينِنا بأنّ مسائِلَها مهمّةٌ لا ينبغي إهمالُها أوِ المرورُ بها مرَّ الكرامِ . ولأجلِ هذا فقدْ طالَ الفصلُ طولاً مُلفتاً للنّظرِ ، بحيثُ قدْ يُعابُ علينا هذا الصّنيعُ ، لكنْ عذرُنا ما قدّمْنا ونظنُّهُ مقبولاً، كما أنّ بالإمكانِ قياسَ مسائلِ الفصولِ الأخرى بها مع مراعاةِ حالةِ كلِّ مسألةٍ .وقدْ أُدرِجَ جدولٌ في كلِّ فصلٍ سوى هذا الفصلِ يضُمُّ جميعَ التّعقيباتِ المندرجةِ تحتَه، ابتداءً بالفصلِ الثاني وانتهاءً بالفصلِ السّادسِ الأخيرِ . .

وأمّا الفصلُ الثّاني: فقدْ ضمَّ مسائلَ الفقهِ وأصولِه في مبحثَيْنِ مستقلَّيْنِ الأوّلِ: فيه التّعقيباتُ الأصوليّةُ، والثّاني يبحثُ في التعقيباتِ الفقهيةِ، وقدْ تصدَّرَ بجدولٍ فيهِ التّعقيباتُ، تليهِ النّماذجُ المختارةُ. .

وأمّا الفصلُ الثّالثُ: فهوَ فصلُ البلاغةِ وقدْ كانَ في مباحثَ ثلاثةٍ الأوّلِ: في المعاني، والثّاني: في البيانِ، والثّالثِ: في البديعِ .كلُّ مبحثٍ من شقَّيْنِ، شِقٌّ منهما جدولٌ، وشِقٌّ عبارةٌ عن نموذجٍ مختارٍ. .

وأمّا الفصلُ الرّابعُ:فإنّهُ يضمُّ مبحثَيْنِ، الأوّلُ خُصَّ بالتّعقيباتِ النّحويّةِ التي تفرّعَتْ إلى ثلاثةِ بُنودٍ،الأوّلِ: في الأسماءِ، والثّاني: في الأفعالِ، والثّالثِ: في الحروفِ، وكلُّ بندٍ منها يضُمُّ جدولاً فنموذجاً. . والثّاني في التّعقيباتِ الصّرفيّةِ، في جدولٍ بعدَهُ نموذجٌ،

وأمّا الفصلُ الخامسُ: فقدِ اختُصَّ بالتّعقيباتِ اللغويّةِ، مصدَّراً بجدولٍ، يليهِ نموذجٌ مختارٌ. .

وأمّا الفصلُ السّادسُ: ففيهِ البحثُ في سائرِ التَّعقيباتِ الأخرى التّي لا يمكنُ إدراجُها في الفصولِ السّابقةِ، وهو أيضاً من نموذجٍ منتقىً مسبوقٍ بجدولٍ. .

وتلَتْهُ الخاتمةُ التي بيّنْتُ فيها نتائجَ البحثِ. .

ولقدْ كانَ لزاماً عليَّ أنْ أفردَ فصلاً للبحثِ في المصادرِ التّي اعتمدَ عليها ابنُ عاشورٍ في تفسيرِه، لكنْ وجَدْتُ من سبقَني إلى ذلكَ، فبحثَ فيهِ، فأجادَ بحيثُ ما تركَ منه شيئاً يستحقُّ الذكرَ إلاّ ذكرَهُ.نعم هذا ما صنعَهُ الباحثُ سعيد مطلك مدب،حيثُ تقدّمَ برسالة ماجستير إلى مجلسِ كليّةِ الشّريعةِ في جامعةِ بغدادَ بعنوانِ" ابن عاشور ومنهجه في التّفسير" بإشراف الأستاذ الدكتور محسن عبد الحميد سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.وقدْ جعلَ البندَ الثالثَ من البابِ الثاني منها في "مصادرِه في التّفسير".في الصفحاتِ(١٠٢-١٢٧) .

وكذلك الباحثُ ثامر نجم عبد الله في رسالتِه الرّصينةِ القيّمةِ "الدّراسات النّحويّة في تفسير التّحرير والتّنوير للشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور"التّي جرَتْ بإشرافِ الدكتور محمّد ضاري حمادي، والتّي تقدّمَ بها الباحثُ إلى مجلس كليّةِ الآدابِ في جامعةِ بغدادَ

لنيلِ شهادةِ الماجستيرِ في اللّغةِ العربيّةِ سنةَ ١٤١٤هـ-١٩٩٣م . ففي الفصلِ الأوّلِ عقدَ صفحاتٍ عدّةً للكلامِ على مواردِهِ ، أي مصادرِهِ بدايتُهُ من الصّحيفةِ (٣٦) ولغايةِ الصّحيفةِ (٥٥) .

ومن أجملِ ما كُتِبَ في هذا المجالِ البحثُ النّفيسُ أو الرّسالةُ القيّمةُ "الاستئنافُ البيانيُّ في القرآنِ الكريمِ دراسةٌ في تفسيرِ ابنِ عاشورِ (التّحريرِ والتّنويرِ)" للأخِ يونس فرج سبهان الجبوري، والتي تقدّمَ بها إلى مجلسِ كلّيّةِ الآدابِ في جامعةِ الموصلِ ،لنيلِ شهادةِ الماجستيرِ ، وبإشرافِ أستاذِنا الجليلِ الدكتورِ عبد الوهّابِ محمّد علي إلياس العدوانيّ سنةَ ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م .

فاكتفيتُ بالتّنبيهِ والإشارةِ إلى ذلكَ، إذِ البحثُ فيهِ مجدّداً إعادةٌ بلا إفادةٍ .

وفيما يتعلّقُ بالمصادرِ فتنبغي الإشارةُ إلى أنّ ما توافرَ منها تمّ الرّجوعُ إليها والتوثيقُ بالاعتمادِ عليها ، أمّا التّي لمْ تقعْ تحتَ أيدينا لسببٍ أو آخرَ فقدِ اكتفينا فيها بالاعتمادِ على المتوفّرِ منها في القُرصِ اللّيزريّ الحاوي للمكتبةِ الشّاملةِ، فضلاً عن أخذها من شبكةِ الاتّصالاتِ العالميّةِ (الانترنيت) .

في الختامِ لا يسعُني إلاّ أنْ أتقدّمَ بالشّكرِ الجزيلِ مع التّقديرِ ، لكلِّ مَنْ أسدى إليّ يدَ العَوْنِ والمُساعدةِ ،وأخصُّ بالذّكرِ مع الشّكرِ المشرفةَ على الرّسالةِ أُستاذتَنا الفاضلة **الدكتورة زاهدة عبد الله محمّد العبيدي**،التّي لَمْ تألُ جهداً في إخراجِها بأبهى صورةٍ . وشيخي **الدكتور أكرم عبد الوهّاب محمّد أمين آل ملا يوسف الحمداني** ، ولجنةَ المناقشةِ الموقّرةِ رئيساً وأعضاءَ، وأخي **الدكتور علي سليمان** في قسم علمِ النّفسِ، والعاملينَ في قسمِ القرآنِ الكريمِ كافّةً،وفي مكتبتَيْ كليتَي التربيةِ والآدابِ. والمكتبةِ العامّةِ المركزيةِ. والفاضلةَ اللّبيبةَ :زوجتي؛ أُمّ محمّدٍ التّي ضحّتْ كثيراً حتى تؤتيَ الرّسالةُ ثمارَها .

وختاماً فما أنا بزعيمٍ ولسْتُ أدّعي أنّي بلغتُ المدى أو كِدْتُ أبلغُ وأنّى لعاجزٍ مثلي أنْ يَرنُوَ بعينِهِ نحوَ الكمالِ، لكنْ حسبي أنّي بذلْتُ جُهدي وقدّمْتُ ما بوسعي، فإنْ أصبْتُ فمِنَ اللهِ، وإنْ أخطأْتُ فمِنْ نفسي الأمّارةِ بالسّوءِ . كما أسألُهُ أنْ يجعلَهُ في سجلِّ حسناتي، ،فبِهِ ومنهُ الحولُ والقوّةُ ،وهو الهادي والموفّقُ ومن وراءِ القصدِ .

والحمدُ للهِ أوّلاً وآخراً . .وصلّى اللهُ على سيّدِنا محمّدٍ وعلى آلِهِ وصحبِهِ وسلّمَ.

الفصل الأول: التعقيبات العقائدية

المبحث الأول: الإلهيات

١- التنزيه بنفي التشبيه :

اختلفَ المفسّرونَ في تأويلِ الآياتِ الّتي تتعلّقُ بالصّفاتِ الإلهيّةِ، وإنِ اتّفقوا جميعاً على تنزيهِ الله- ﷻ - عن كلِّ ما لا يليقُ بذاتِهِ العليّةِ ،وبجلالِهِ وجمالِهِ وكمالِه – ﷻ – .

وعلى هذا الأساسِ تنوّعتْ طرائقُ معالجتِهم قولَه – ﷻ – ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١ ﴾[1] .

فقدِ اختلفوا في كافِ التّشبيهِ؛ هل هي زائدةٌ أم لا ؟ كما اختلفوا في معنى لفظةِ (مثل) بين قائلٍ بزيادتِها، وذاهبٍ إلى أنها بمعنى(نفس)و(ذات)، وقائلٍ بأنها ليستْ على الحقيقةِ، بل خرجتْ مجازا إلى الكناية. ومنبعُ هذا الاختلافِ هو ابتغاءُ تنزيهِ الله – ﷻ – عن صفاتِ المخلوقين ،والحرصُ على نفي مشابهتِه ومماثلتِه لسائرِ الأشياءِ المختلفةِ الأخرى.

ففي كاف التّشبيه ذكروا وجهين: أولهما: أنها مزيدة تفيد التوكيد. ذهب إلى هذا كل من ثعلب[2][ت٢٩١]، والطبري[3] [ت٣١٠هـ]، والزجاج[4][ت٣١١هـ]، وابن جني[5][ت٣٩٢هـ]، والراغب[6][ت٥٠٢هـ]، والزّمخشريُّ[7] [ت٥٣٨هـ]، وابن عطية[8][ت٥٤٦هـ]، وأبو البقاء[9][ت٦١٦هـ]. وعلى هذا الوجه يكون المعنى :ليس مثله شيء ، وهو يقتضي نفي مماثلة الخالق –ﷻ– لسائر الأشياء المخلوقات . وفي هذا المعنى قيل: كل ما خطر ببالك .فالله بخلاف ذلك.

---

(١) الشورى/ ١١

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨/١٦

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ١٨/٢٥

(٤) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ٢٧٦/٧

(٥) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٤٨٨/١

(٦) مفردات الراغب/٧٥٩، الإتقان ٤٨٨/١

(٧) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٤٦٣/٣

(٨) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية / ١٦٦٢-١٦٦٣

(٩) التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري/ ٢٤٤

وثانيهما :ليست زائدة . وهو مذهب ثعلب[١]، والطبريّ[٢]، والزّمخشريّ[٣] أيضاً ، على اختلاف بينهم في التقدير ، فالأوّلان قالا :ليس كـ [هو] شيء فتكون (مثل) زائدة . وذهب الزّمخشريُّ إلى أنه لا (فرق بين قوله (ليس كالله شيء) ،وقوله (ليس كمثله شيء) إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها)[٤]فالتقدير عندئذ :ليس شبيهَ مثلِهِ شيءٌ ،لأنَّ الكافَ بمعنى (شبيه) .وعليه فإنَّ الزّمخشريَّ – والذي نحن بصدد دراسة أقواله من خلال تعقيبات ابن عاشور عليه – قال بالوجهين كليهما ، وكأنه اختار كون الكاف غير مزيدة بقرينة تقديم هذا الوجه على خلافه ،بل إن ابن المنير صرح بذلك :

(والوجه الأول الذي ذكره هو الوجه في الآية عنده – أي الزّمخشريّ – ، وأتى بمطية الضعف في هذا الوجه الثاني بقوله : ولك أن تزعم)[٥] ورد ابن المنير هذا الوجه لكنّه تابعَ الزّمخشريَّ في الوجه الأول ووافقه عليه[٦] ثم جاء ابن عاشور ، فتكلم على الآية الكريمة كلاما جميلا ، ذاكراً ما وردفيها عن المفسرين ، وبعد ذلك عرج على كلام الزّمخشريّ لكونه ممن اعتمد عليهم في تفسير فقال : (وجعله – أي وجه كونِ الكاف مزيدةً – في الكشاف وجها ثانيا ، وقدم قبلهُ أن تكون الكاف غير مزيدةٍ ، وأن التقدير : ليس شبيه مثله شيء ، والمراد : ليس شبه ذاته شيء ، فأثبت لذاته مثلا ، ثم نفى عن ذلك المثل أن يكون له مماثل كناية عن نفي المماثل لذات الله – ﷻ – (أي بطريق لازم اللازم ، لأنه إذا نفى المثل عن مثله ، فقد انتفى المثل عنه ، إذ لو كان له مثل لما استقام قولك: ليس شيء مثل مثله ، وجعله من باب قول العرب:فلانٌ أيفعَتْ لِدَاته ، أي أيفع هو ؛ فكني بإيفاع لداته عن إيفاعه ، وقول رفيقة بنت [أبي] صيفيّ في حديث سُقيا عبد المطلب (ألا ومنهم الطيب الطاهر لداتُه·)[٧] اهـ ، أي ويكون معهم الطيب الطاهر ، يعني النبي – ﷺ –)[٨] نلحظُ في هذا النّصِّ أنَّ ابنَ عاشور لم يتحرَّ الدِّقّةَ في نقلِ النّصّ من الكشّافِ ، إذ صاغَ كلامَ الزّمخشريِّ بأسلوبٍ خاصٍّ اتّسمَ بهِ ابنُ عاشورٍ في غالبِ أحيانِه[٩] ثُمَّ أشارَ ابنُ عاشورٍ إلى متابعةِ ابنِ المنيّرِ في (الانتصافِ)

---

[١] فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني ٥١٤/٤

[٢] جامع البيان ٦٩١/٤

[٣] الكشاف ٤٦٣/٣

[٤] المصدر نفسه ٤٦٣/٣

[٥] الانتصاف فيما تضمنه الكشاف في الاعتزال لابن المنير ٤٦٣/٣

[٦] المصدر نفسه٤٦٣/٣

[٧] وحديث سقيا عبد المطلب أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٢٥١/٢٤

[٨] التحرير والتنوير ٤٦/٢٥

[٩] ينظر بالكشاف ٤٦٢/٣-٤٦٣

لسلفِه الزّمخشريّ فيما ذهبَ إليه . – وقدْ مرَّ ذلكَ كما تمَّ توضيحُهُ من قبلُ – .

بعدَ ذلكَ ذكرَ رأياً آخرَ لبعضِ العلماءِ [1] رماه بالتكلّفِ والإبهامِ :(هو كقولك : ليس لأخي زيدٌ أخٌ ، تريد نفي أن يكون لزيد أخٌ لأنه لو كان لزيدٍ أخٌ لكان زيدٌ أخاً لأخيه ، فلما نفيت أن يكون لأخيه أخ ، فقد نفيت أن يكون لزيد أخٌ ، ولا ينبغي التعويل على هذا لما في ذلك من التكلف والإبهام ، وكلاهما مما ينبو عنه المقام) [2] بعد هذا الشرح الجامع للأقوال المختلفة في معنى الآية عمم ابن عاشور نفي الماثلة إلى إبطال نسبة البنات لله – ﷻ – وذكر حديث سقيا عبد المطلب بتمامه دون أن يشير إلى المصدر الذي نقله منه في الختام جعل ابن عاشور يحدد المراد من الآية الكريمة مؤسسا على ذلك قاعدة عقدية تتمثل في نفي المماثلة لله –ﷻ– حيث قال : (وأعلم أن هذه الآية نفت أن يكون شيء من الموجودات مثلا لله . . . فالآية نفت أن يكون شيء من الموجودات مما ثلا لله في صفات ذاته) [4] وقدْ علّلَ الأمرَ بقولِه (لأنَ ذاتَ اللهِ – ﷻ – لا يماثلها ذوات المخلوقات ، ويلزم من ذلك أن كل ما ثبت للمخلوقات في محسوس ذواتها فهو منتفٍ عن ذات الله – ﷻ –)[5]، وانتهى إلى وضع معنى الآية الكريمة في المكان الصحيح ، وأنها ينبغي أن تضع حدا للاختلاف عند أهل التأويل ،في تنزيه الحق – ﷻ – عن الجوارح وما شابهها قائلا (وبذلك كانت هذه الآية أصلا في تنزيه الله – ﷻ – عن الجوارح والحواس والأعضاء عند أهل التأويل ، والذين اثبتوا لله – ﷻ – ما ورد في القران مما نسميه بالمتشابه،فإنما أثبتوه مع التنزيه عن ظاهرة، إذ لا خلاف في إعمال قوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وأنه لا شبيه له، ولا نظير له)[6] وهنا كان لابد من أن يشير إلى نوعين من التأويل ، تأويل السلف ، وتأويل الخلف ، منوها إلى قيمة كل منهما : (وإذ اتفقنا على هذا الأصل ، لم يبق خلاف في تأويل النصوصِ الموهمة التشبيه ، إلا أن تأويل سلفنا كان تأويلا جمليا وتأويل خلفهم كان تأويلا تفصيليا كتأويلهم اليد بالقدرة ، والعين بالعلم ، وبسط اليدين بالجود ، والوجه بالذات والنزول بتمثيل حال الإجابة ، والقبول بحال النزول المرتفع عن مكانه الممتنع إلى حيث يكون سائلوه لينيلهم ما سألوه ، ولهذا قالوا : طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أعلم)[7] وهو من غير شك يريد بطريقة السلف التفويض وإن سماه بغير اسمه الشائع بين أهل العلم حيث سماه (التأويل

---

[1] لعله قصد الآلوسي في : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٢٥/٢٨–٢٩

[2] التحرير والتنوير ٢٥/٤٦–٤٧

[4] المصدر نفسه ٢٥/٤٧

[5] المصدر نفسه ٢٥/٤٧

[6] المصدر نفسه ٢٥/٤٧

[7] المصدر نفسه ٢٥/٤٧ – ٤٨ ، ينظر الكشاف ٣/٤٦٢–٤٦٣

الجملي) ، وسماه البوطيُّ بـ (التأويل الإجمالي)[1] تبعاً للبيجوري[2] . يُلحَظُ في ما أوردَهُ ابن عاشور على كلام الزّمخشريّ موافقته له في صرف معنى الآية إلى الكناية ، ولم يكتف بتعقيبه هذا بالموافقة فحسب بلْ إنما قامَ بتوضيحه وشرحه ، والإضافة إليه . .كما سبقَ. (قال ابن العماد الشافعي [٨٠٨ هـ] في كشف الأسرار قال أبو علي في المصابيح [مشكاة المصابيح] والذي عندنا – والله أعلم – لا مثل له ولا يقاربه في المماثلة ، فإنه نفى التشبيهَ به ثم نفى التشبيهَ الأبعدَ عمّا يُشبهه ، فكأنه قال : لا يشبهه شيءٌ شبهاً ، لا بعيداً ولا قريباً . ولما كان التشبيهُ في الشّاهد يصحُّ في الطرفين (أحدهما) : أن يشبه به شيء في أفعاله وهو أقرب الشبهين .

(الثاني) : أنْ يشبه به في ذاته وهو أبعدهما ، لأن الذوات متغايرةٌ ، ونحوُ منه أنهم إذا أرادوا الشبهَ اللائقَ المقاربَ ، يقولون : هو كزيدٍ ، وإذا أرادوا أبعدَ منه : كأنه زيد ، ومنه قوله تعالى عن بلقيس ﴿ كأنه هو ﴾ وقول الشاعر :

فوالله لا ألقى برغمي كأنه ... يشبه ما دام الحمام ينوح

أي لا ألقى أحداً يشبهه ولا شبهاً بعيداً ، فظهر بذلك أن قوله – تعالى – ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ أبلغ في نفي الشّبهِ والمثلِ من (ليس مثله شيءٌ) ، وأبلغ من (ليس هو كشيءٍ) . . . إنّ المثل هنا بمعنى الوصف كما قال – تعالى – ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ﴾[3] أي الوصف الأعلى ، والمِثْل بالسكون كذلك ومنه مثل ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ﴾[4] أي : وصفها)[5] .

٣ – تأويل الوجهِ:

هذا الوجه فرع من فروع سابقها (أي تنزيه الحق – ﷻ – عن التشبيه) . وحكم نسبة الوجه إليه – ﷻ – خاضع إلى القاعدة التي ذكرها ابن عاشور في التنزيه ؛ والتي ذكرت في المسألة الأولى حيث قال (كانت هذه الآية أصلاً في تنزيه الله – ﷻ – عن الجوارح)[6] وقد ورد في القران الكريم الوجه منسوبا إلى الباري – ﷻ – في مواضعَ عدّةٍ . واختلف المفسرون في تأويل الوجه ومعرفة معناه تبعاً لانتماءاتهم الكلاميّة،فمنهم من أثبت للذّاتِ العليّةِ وجهاً ، ومنهم من نفاه مطلقاً ، ومنهم الذي توسّطَ بين الأمرين ؛ إذ لم ينفِ المعنى الظّاهرَ لما وردَ في كتابِ الله العزيزِ في هذا الصّددِ ، لكنّه لم يألُ جهدا في تنزيهِه عن صفاتِ مخلوقاته ؛

---

[1] كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق للبوطي/١٣٨

[2] شرح البيجوري على جوهرة التوحيد ١/٨١–٨٢

[3] الروم/ ٢٧

[4] الرعد/ ٣٥ ، محمد/ ١٥

[5] تيجان البيان في مشكلات القران لمحمد أمين العمري/٣٢٦– ٣٢٧ ، والعمري مسبوقٌ بهذا القول إذ به قال الرازي في عجائب القرآن/ ٦٢

[6] تراجع الصفحة السابقة

وهذا هو أحسنُ المذاهبِ وأصحّها وأولاها بالاعتقادِ ، لأنّه مذهبُ السّلفِ الصالحِ لهذه الأمّةِ ،ولأنّه أيضا يقطعُ الطّريقَ على أهلِ الشّبهاتِ والأهواءِ الّذين يتصيّدونَ في الماءِ العكرِ .أما من أثبت فهو محمّد بن اسحق بن خزيمة [ت٣١١هـ]حيث ذهب إلى أن لله – ﷻ – وجها فقال (نحن نثبت وجها ، ونقول ؛ إن لوجه ربنا من النور والضياء والبهاء ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحاتُ وجهه كل شيء أدركه بصره ، ووجه ربنا منفيٌّ عنه الهلاك والفناء)[١] وزعم أن ذلك لا يسلتزم التشبيه (فعلمنا انه لا يلزم من إثبات الوجه واليدين لله إثبات التشبيه بين الله وبين خلقه)[٢] أما الذين نفوه مطلقا منهم المعتزلة ومن وافقهم .والزّمخشريُّ بوصفه معتزليّاً نفى حقيقة الوجه وعده مجازا ليس إلا ؛ فقد أول الوجه بالذات قائلا (والوجه يعبر به الجملة والذات)[٣] وجاء ابن عاشور فأبدى موافقته لما في الكشاف معللا ذلك بأنه من معهود كلام العرب. وذلك عند تفسيره سورة الرحمن (﴿ وجه ربك ﴾ ذاته ، فذكر الوجه هنا جار على عرف كلام العرب)[٤] ثمَّ ذكر أنّ إضافةَ لفظِ الوجهِ إلى اسمِه– ﷻ – لمعانٍ مختلفةٍ منها ما هنا ، ومنها قوله : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[٥] وقوله: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ﴾[٦] وذهب إلى استحالة أن يكون لله وجه بالمعنى الحقيقي – وهو الجزء الذي في الرأس وعده ضمن ما اصطلح علماء العقائد على تسمية بالمتشابه . بعد ذلك أشار إلى قاعدة إليها ينتهي أمر الإشكالات، وبها تفهم تلك المتشابهات . يقول (وكان السلف – يحجمون عن الخوض في ذلك مع اليقين باستحالة ظاهره على الله –تعالى – ثم تناوله علماء التابعين وما بعدهم بالتأويل تدريجيا إلى أن اتضح وجه التأويل بالجري على قواعد علم المعاني ، فزالَ الخفاءُ واندفعَ الجفاءُ ، وكلُّ الفريقينِ خيرةُ الحنفاءِ)[٧] شرحَ ابنُ عاشورٍ –رحمه الله – عبارةَ الزّمخشريّ بعدَ أنْ وافقَهُ ، وأضافَ إليه .

٣– رؤية الله – تعالى :–

دار خلاف طويل بين أهل السنة ،وبين من خالفهم في مسألة رؤية الله – تعالى –خلاف توسع بمرور الزمن ، وامتدت آثاره إلى تأويل آيات القران الكريم في هذا الصدد بما لا يتوافق مع ضوابط التفسير ، وقواعد التأويل المعروفة أما سبب هذا الخلاف فانه

---

(١) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢٧/٥٧٩

(٢) المصدر نفسه٢٧/٥٧٩

(٣) الكشاف ٤/٤ ١٩٢

(٤) التحرير والتنوير ٢٧/ ٢٥٣

(٥) البقرة/١١٥

(٦) الدهر/٩

(٧) التحرير والتنوير ٢٧/٢٥٣،كبرى اليقينيات/١٤١

يرجع إلى أدلة هذه المسألة ذاتها ، فهي لا ترقى إلى الدرجة القطعية على ما ذكر البوطيُّ : (اعلم أن هذا المسألة فما وقع النزاع فيه بين جمهور المسلمين وبعض الفرق الإسلامية الأخرى ، وسبب ما وقع فيها من النزاع ، إنها لا ترتبط بأدلة قطعية جازمة مثل بقية مسائل العقيدة ، ولذلك لم يكن الخلاف فيها مستوجبا للكفر والردة ، وان كانت مخالفة أهل السنة والجماعة –وهم جمهور المسلمين – يستوجب الفسق والجنوح عن الحق)[1] وبغض النظر عن السبب الذي ذكرناه ، فإن تأويل الآيات التي تحدثت عن الرؤية أخذَ أبعادا خطيرة ، إذ ذهب منكرو الرؤية في التأويل مذهبا عجيبا بحيث مالوا إلى لوي أعناق تلك الآيات إلى الحد الذي يخرجها من معناها الصحيح ، مخالفين في ذلك ما ذهب إليه الجمهور .فا لمعتزلة الذين أشادوا بالعقل وهتفوا به ، وأنكروا ما عارضَه ولو توهُّما ما تورَّعوا عن قلبِ معنى الآيةِ ، إذ حكَّموا العقلَ فيها وإنِ اصْطدمَ معَ نصٍّ محكمٍ ،بلْ حتّى إذاخالف الإجماع ، وحسبنا في ذلك مثلا أن نورد ما قاله الزّمخشريُّ في قوله تعالى :- ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾[2] قال:ناظرة بمعنى منتظرة. [3]فأين النظر من الانتظار ، وما أبعد المسافةَ بينهما بل أينَ الاشتراك فيهما اللهمَّ إلا ما يبدو من ظاهرهما من الاشتراك في الجذر اللغوي ؟ ! أمّا موضوعُ بحثنا – أعني مسألة الرؤية – فقد فعل كذلك وهو يفسر قول الله – تعالى- ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾ ﴾[4] الآية فهو قد ساوى الرؤية بالإدراك (قال أرني بمعنى اجعلني متمكنا من الرؤية التي هي الإدراك)[5] ثُمَّ قال: (اعلم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه)[6]

وتعجَّبَ من الكليم موسى – على نبينا وعليهِ الصّلاةُ والسّلامُ – حينَ استغربَ من سؤالِه طلبَ الرُّؤيةِ ، إذ ذكرَ روايةً بصيغةِ التضعيفِ،فيها : أنَّ الملا ئكةَ مرّتْ على موسى وهو مغشِيٌّ عليه فجعلوا يلكزونَهُ بأرجلهم ويقولون : (يا ابنَ النّساءِ الحُيّضِ أطمعْتَ في رؤيةِ ربّ العِزّةِ)[7] أيّةُ فعلةٍ هذه ؟ ! ومعَ مَنْ ؟ !على كليمِ اللهِ موسى ؟ ! ناهيكَ عن سبِّهِ وشتمِهِ لأهلِ السُّنّةِ .

---

[1] كبرى اليقينيات /١٧٠

[2] القيامة/ ٢٢ – ٢٣

[3] الكشاف ١٩٢/٤، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي/١٥

[4] الأعراف/ ١٤٣

[5] الكشاف ١١٢/٢

[6] المصدر نفسه ١١٢/٢

[7] المصدر نفسه ١١٥/٢

ثُمَّ عادَ لِيَذكرَ تفسيراً آخرَ للرؤيةِ (وتفسيرٌ آخرُ وهو أنْ يُريدَ بقولِهِ:أرني أنظرْ إليكَ ،عرِّفْني بنفسكَ تعريفا واضحا جليّاً كأنَّها إراءةٌ في جلائِـها بآيةٍ مثلِ آياتِ القيامةِ التي تضطرُّ الخَلقَ إلى معرفتِكَ . . .)[١] .إنَّ الزّمخشريَّ خالفَ المحقّقينَ من النُّحاةِ في عدِّهِ (لنْ) تنفي المستقبلَ نفياً مؤكَّداً قالَ ابنُ مالكٍ:-

ومَـــنْ رأَى النَّفْـــيَ بِلَـــنْ مُؤَبَّـــدا فقولَـــهُ ارْدُدْ وســـواهُ فَاعْضُـــدا[٢]

يتضحُ مما مَرَّ ذكرُه ما عليه الزّمخشريُّ من تعصُّبٍ لمذهبِهِ في هذه المسألةِ ،وفي تفسيرِ آيةِ الأعرافِ النّاطقةِ عن سؤالِ موسى رَبَّهُ أنْ ينظرَ إليه، ومّما يلفتُ النّظرَ أيضاً أنَّهُ أطالَ في تفسيرِ[٣] هذه الآيةِ . وقد ردّ عليهِ ابنُ عاشورٍ ورماهُ بالتّبجُّحِ مع التّكلُّفِ،وقدِ استُهلَّ ابنُ عاشورٍ ذلكَ ببيانِ عقيدةِ أهلِ السُّنَّةِ المحقّينَ في نظرهِ خلافاً للمعتزلةِ ، حيث قال ابن عاشور : (وسؤالُ موسى رؤيةَ اللهِ – تعالى– تطلّعٌ إلى زيادةِ المعرفةِ بالجلالِ الإلهي ، لأنه لما كانت المواعدة تتضمن الملاقاةَ . وكانت الملاقاةُ تعتمد رؤيةَ الذاتِ وسماعَ الحديثِ ، وحصلَ لموسى أحدُ رُكْنَيِ الملاقاةِ وهو التكليمُ ، أطمعهُ ذلك في الركنِ الثاني وهو المشاهدةُ . . . ، ولا نشكُ في أنهُ سألَ رؤيةً تليقُ بذاتِ اللهِ – تعالى – ، وهي مثلُ الرؤيةِ الموعودِ بها في الآخرةِ ، فكانَ موسى يحسب أن مثلَها ممكنٌ في الدنيا حتى أعلمَهُ اللهُ بأن ذلك غيرُ واقعٍ في الدنيا ، ولا يمتنع على نبيٍّ عدمُ العلمِ بتفاصيلِ الشؤونِ الإلهيةِ قبل أن يُعلمها اللهُ إياهُ ، وقد قالَ اللهُ لرسولِهِ محمدٍ – ﷺ– ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾ ﴾ [٤] ، ولذلك كان أيمة [بمعنى أئمّة] أهلِ السنةِ محقّينَ في الاستدلالِ بسؤالِ موسى رؤيةَ اللهِ على إمكانها بكيفيةٍ تليقُ بصفاتِ الإلهيةِ لا نعلمُ كنهَهَا وهو معنى قولهم : «بلا كيفٍ» . وكانَ المعتزلةُ غيرَ محققين في استدلالهم بذلك على استحالتها بكلِ صفةٍ . وقد يَؤولُ الخلافُ بين الفريقين إلى اللفظِ، فإن الفريقينِ متفقانِ على استحالةِ إحاطةِ الإدراكِ بذاتِ اللهِ واستحالةِ التحيزِ ، وأهلُ السنةِ قاطعونَ بأنها رؤيةٌ لا تنافي صفاتِ اللهِ– تعالى–)[٥] . بعد هذه الكلمات شرع يرد على الزّمخشريّ قائلا:- (وأمّا ما تبجّح به الزّمخشريُّ في «الكشاف» فذلك من عُدوانِ تعصّبه على مخالفيه على عادته ، وما كان ينبغي لعلماء طريقتنا التنازلُ لمهاجاتِه بمثل ما هاجاهم به ، ولكنه قال فأَوْجَبَ .)[٦]

---

[١] الكشاف ٢/١١٦

[٢] شرح الطحاوية للعقيدة السلفية/٩٨ – أصول الدين الإسلامي للدكتور رشدي عليان وقحطان الدوري /١٧

[٣] ينظر الكشاف ٢/١١١–١١٦

[٤] طه /١١٤

[٥] التحرير والتنوير ٩/٩١–٩٢

[٦] المصدر نفسه ٩/٩٢

لم يكن ذلك الرد نهاية المطاف ،لأنَّ ابن عاشور رأى عند الزّمخشريّ تمحُّلاً مع تكلُّفٍ لا داعيَ له إذْ جعلَ سؤالَ موسى كسؤالِ قومِه – بني إسرائيلَ –عن ذلكَ قالَ ابنُ عاشور : (واعلم أنّ سؤالَ موسى رؤيةَ اللهِ – تعالى – طلبٌ على حقيقتِه كما يؤذِن به سياق الآيةِ وليس هو السؤالَ الذي سأله بنو إسرائيل المحكيّ في سورة البقرة [٥٥] بقوله :

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾

وما تمحّلَ به في «الكشاف» مِن أنه هو ذلك السؤالَ تكلفٌ لا داعيَ له .)[1]

هنا أيضاً يردّ ابن عاشور على الزّمخشريّ،وقد عدّه متكلّفا .

٤- الحلول والاتحاد عند النّصارى:-

ما أرسلَ اللهُ من رسولٍ إلاّ ليعلِمَ قومَه أنّه لا إلهَ إلاّ اللهُ، ووظيفةُ الرّسلِ الأساسيةُ هي توجيهُ العبادِ إلى توحيدِ ربّ العبادِ توحيداً خالصاً لا يشوبُه شيْ من كدوراتِ الشّركِ مهما بلغَتْ من الصّغَرِ والدّقّة . فللّهِ – جلّ وعلا – مقامُ الألوهيّةِ السّامي الرّفيعُ الذي لا يعلو عليهِ مقامٌ، بلْ لا ينبغي أن يدنوَ منه بشكلٍ ما . أمّا العبدُ المُقرّبُ إلى الله فهو عبدٌ مخلوقٌ وإنْ كانَ ملكاً مقرّباً أو نبيّاً مُرسلاً من أولي العزمِ . هذا المعنى هو القدْرُ المُشتَرَكُ بينَ الأديانِ السّماويّةِ قبلَ تحريفِ ما تحرّفَ منها ، وقد يُعبَّرُ عنه بما يُسمّى (وحدة الأديان) ، فإنَّ الدّينَ المقبولَ هو ما كانَ على عقيدةِ التّوحيدِ الخالصِ ، لذا نقرأُ في الذّكرِ الحكيمِ قولَ الحقِ – جلّ وعلا –

﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾[2]

وكانتْ جملةُ (ما لكم من إلهٍ غيرُه) شعارَ كلِّ رسولٍ إلى قومِه به لا بغيرِه يستهلُّ حديثَه كلَّ وقتٍ وحينٍ . ففي سورةِ هودٍ مثلاً نلحظُ ذا الشّعارَ في غيرِ ما موضعٍ من كتابِ الله – تباركتْ أسماؤُه – وتلوه في عدّةِ آياتٍ مع عددٍ من الرّسلِ . يُخلَصُ مِمّا سبقَ إلى أنَّ كلَّ مَن يَرى:

أ . غيرَ اللهِ إلهاً،

ب . أو أنّه – سبحانَه – قدْ حلَّ في عبدٍ من عبادِه،

ج . أو امتزجَتْ حقيقتُه المقدّسةُ بذاتِ أحدٍ من المخلوقينَ ،

فقدْ جانبَ عقيدةَ التّوحيدِ ،وهوى وخرَّ على وجهِه في شباكِ الشّرْكِ الأكبرِ . لذلكَ سمّى القرآنُ النّصارى ضالّينَ حيثُ ضلّوا وتاهوا و زاغوا عن الصّراطِ المستقيمِ فجنحوا إلى الكفرِ والشّركِ بدعواهُم وزعمِهِم أنّ عيسى ابنُ اللهِ بل تمادَوا فقالوا هو

---

[1] التحرير والتنوير ٩/٩٢

[2] البقرة/١٣٢

اللهُ- تعالى اللهُ عمّا يقولونَ علوّاً كبيراً- مِصداقُ ما قُلنا قولُه- جلَّ شأنُه- ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴿١٧﴾ ﴾[1] فهذا خبرٌ مؤكَّدٌ بحرفينِ هما اللامُ و(قد)، وبقسمٍ عندَ البعضِ لمّا قالوا :(معناهُ أُقسمُ لقد كفرَ الذين قالوا إنّ اللهَ هوا لمسيح ابن مريمَ)[2] فكفرُهم أشنعُ الكفرِ وأبشعُه ،إذِ اعتقدوا أُلوهيّةَ عيسى من دونِ اللهِ ،واتّحادَه بالذّاتِ الإلهية .وقدْ فسّرَ الآيةَ هذه الزّمخشريُّ بعبارةٍ موجزةٍ فقالَ :(قولُهم ﴿إنّ اللهَ هوَ المسيحُ﴾ معناهُ :بتُّ القولِ على أنّ حقيقةَ اللهِ هوَ المسيحُ لا غير)[3] هذا القولُ الموجزُ البيّنُ إيجازُهُ دقّقَ فيهِ النّظرَ ابنُ عاشورٍ، وتأمّله بفكرٍ فاحصٍ واعٍ فقالَ:(وقدْ أشارَ إلى هذا المعنى — يعني إفادةَ الحصرِ–إشارةً خفيّةً قولُ صاحبِ الكشّافِ. . .)[4] وقد سيقَ آنفاً. ثُمّ أضافَ ابنُ عاشورٍ(ومحلّ الشاهد من كلام «الكشّاف» ما عدا قوله (لا غير) ، لأنّ الظاهر أن (لا غير) يشير إلى استفادة معنى القصر من مثل هذا التّركيب ، وهو بعيد . وقد يقال: إنّه أراد أنّ معنى الانحصار لازم بمعنى الاتّحاد وليس ناشئاً عن صيغة قصر) .[5] فحينَ استُبعدَ أسلوبَ القصرِ في هذا التّركيبِ،وجدَ له مخرجاً آخرَ يندرجُ في جعل الانحصارِ بمعنى الاتّحاد .واستَمرَّ شارحا فقال:(ويفيد قولهم هذا أنهم جعلوا حقيقةَ الإلهِ الحقّ المعلومِ متّحدةً بحقيقةِ عيسى- عليه السلام- بمنزلةِ اتّحادِ الاسمين للمسمّى الواحد ، ومرادُهم امتزاج الحقيقة الإلهية في ذات عيسى . ولما كانتِ الحقيقةُ الإلهيةُ معنونةً عند جميعِ المتدينين باسم الجلالةِ جعلَ القائلون اسمَ الجلالةِ المسند إليه واسمَ عيسى المسند ليدلوا على أن الله اتّحد بذاتِ المسيح) .[6] ثُمَّ أجابَ ابنُ عاشور على ما افترضَه من سؤالٍ فحواه:هل صدرَ من النّصارى القولُ بأُلوهيّةِ عيسى ؟فقالَ:(وحكايةُ القولِ عنهم ظاهرةٌ في أنّ هذا قالوه صراحةً عن اعتقادٍ ، إذ سرى لهم القولُ باتّحاد اللاهوت بناسوتِ عيسى إلى حدّ أن اعتقدوا أنّ اللهَ- سبحانه – قدِ اتّحدَ بعيسى وامتزجَ وجودُ الله بوجودِ عيسى . وهذا مبالغةٌ في اعتقادِ الحلولِ.)[7] ثُمَّ بيّنَ الأصلَ في تصويرِ الحلولِ لدى النّصارى وساواهُ بالاتّحادِ- وإنْ كانَ بينهما فرقٌ- حيثُ قالَ:(وللنّصارى في تصوير هذا الحلول أو الاتّحاد أصل ، وهو أنّ اللهَ –تعالى –جوهرٌ واحدٌ ، هو مجموعُ ثلاثةِ أقانيمَ (جمعِ أقنومٍ بضمّ الهمزة وسكون القاف وهو كلمةٌ روميّةٌ معناها : الأصلُ، كما في

---

[1] المائدة/١٧

[2] جامع البيان١٦/١٩٥ ،تفسير الوسيط لسيد طنطاوي١/١٢١٣

[3] الكشاف١/٦٠١

[4] التحرير والتنوير٦/١٥٢

[5] المصدر نفسه ٦/١٥٢

[6] المصدر نفسه٦/١٥٣

[7] المصدر نفسه ٦/١٥٣

القاموس؛ وهذه الثلاثةُ هي أقنومُ الذّاتِ، وأقنومُ العلمِ وأقنومُ الحياةِ، وانقسموا في بيان اتّحاد هذه الأقانيم بذاتِ عيسى إلى ثلاثةِ مذاهبَ: مذهبِ المَلْكَانِيَّةِ وهم الجاثلقيةُ (الكاثوليك)، ومذهبِ النَّسطُورية، ومذهبِ اليَعقوبيّةِ.)[1] عدّها فقط محيلاً تفصيلها إلى كتابِ المقاصدِ[2]. وبيّن سَببَ اقتصاره على العدّ دونَ التّفصيل بأنه قد فصّلَ القولَ فيه في تفسيرِ سورةِ النّساءِ عندَ قولِه –تعالى- ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ﴾[3] ولئنْ شِئنا أنْ نعرفَ مَن قالَ بالاتحادِ؟! فإنّ ابنَ عاشور يجيبُ قائلاً: (وهذا قولُ اليعاقبةِ من النصّارى، وهم أتباعُ يعقوبَ البرذعانيّ، وكانَ راهباً بالقسطنطينية، وقد حدثَتْ مقالتُه هذه بعدَ مقالةِ المَلْكَانيةِ، ويقالِ لليعاقبةِ: أصحابُ الطبيعةِ الواحدةِ، وعليها درجَ نصارى الحبشةِ كلُّهم. ولا شكّ أنّ نصارى نجرانَ كانوا على هذه الطريقةِ.)[4] في نهايةِ المطافِ بيّنَ ابنُ عاشور سبب تصدّي القرآنِ وردّه على النّصارى في هذه القضيّةِ فقالَ: (ولقربِ أصحابِها الحبشةِ من بلادِ العربِ تصدّى القرآنِ لبيانِ ردّها هنا، وفي الآيةِ الآتيةِ في هذهِ السّورةِ.)[5] خالفَ ابنُ عاشورٍ بما ذكرَه هنا المفسّرينَ فإنّ ترجمانَ القرآنِ وحبرَ الأُمّةِ ابنَ عبّاسٍ- رضيَ اللهُ عنهما –قالَ:(هؤلاءِ نصارى نجرانَ،وذلكَ أنّهمُ اتّخذوهُ إلهاً)[6] هكذا تعقّبَ ابنُ عاشورٍ الزّمخشريَّ في قولِه الموجزِ المعدودِ كلماته،وجعلَ يمدُّ الكلامَ عندَ شرحِه ويمطُّ ويزيدُ ويفصّلُ فيبسطُ فصارَ شرحاً دقيقاً مفصّلاً، لكنْ معَ هذا فقدْ فاتَه أنْ ينبّه إلى لحنٍ فاحشٍ وقعَ فيه الزّمخشريُّ في قولِه (حقيقةُ اللهِ هو) فهنا لا يخفى على أحدٍ أنّ [حقيقة] يكونُ الإخبارُ عنها بالتّأنيثِ لا بالتّذكيرِ حتى مع اعتبارِه ضميرَ فصلٍ اللهُمَّ إلاّ أنْ يقصدَ المعنى دونَ النّظرِ إلى اللّفظِ على تقديرِ [كنهُ اللهِ هو] ولعلَّ ابنَ عاشورٍ قاسَ المسألةَ هكذا وربما ليس لحنا، حيث بالإمكان حمله على طريقة ﴿إِنَّ رَحۡمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ مِّنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الأعراف/٥٦]، واللهُ أعلمُ

٥- فرية تلاشي كثير من القرآن:-

دأب الكثيرون من أعداءِ الإسلامِ قديماً وحديثاً على محاربةِ القرآنِ دونَ هوادةٍ. وإذا ما نُسِبَ إليه النقصانُ أو الزيادةُ سُنِحَتِ الفُرَصُ لأولئكَ المغرضينَ كي يردّوا القرآنَ وينكروه جملةً وتفصيلاً، ولمّا وجدوا الإسلامَ قويّا حولَه المسلمونَ أيقنوا أنَّ محاربته بالقوّةِ علنا لنْ تُجديَ نفعاً، فسارعوا إلى الدّخولِ في الإسلامِ نفاقا،لكي يقوّضوا أركانَهُ من الداخلِ، والملاحدةُ والمارقونَ

---

[1] التحرير والتنوير٦/١٥٣

[2] يريد به المقاصد للتفتازاني يراجع التحرير والتنوير٦/٥٥

[3] النساء/١٧١

[4] التحرير والتنوير٦/١٥٣

[5] المصدر نفسه ٦/١٥٣

[6] تفسير مقاتل١/٨٠، زاد المسير٢/٣١٧، باب التأويل في معاني التنزيل للخازن ١/٤٧٧، روح البيان في تفسير القرآن للبروسوي٢/٣٧٠

روّجوا لفكرةٍ خبيثةٍ :أنَّ القرآنَ تلاشى منه الكثيرُ ،وأنَّ عثمانَ - رضي الله عنه - غيّرَ المصحفَ فزادَ فيه ونقصَ .هذه الفكرةُ اتّخذَتْ أشكالاً من المؤامراتِ على كتابِ الله - سبحانه وتعالى - لكنْ حفظَهُ اللهُ مصداقاً لقولِه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩ ﴾ [1] وانبرى علماءُ الأُمّةِ يدافعونَ عن قرآنهم متصدّين للمؤامراتِ المدبّرة عليه ، بل إن الأمّة كلها قد وقفت هذا الموقف حيث (لم تُعنَ أمّةٌ في العالمِ بكتابٍ سماويّ أو أرضي عنايةَ الأمّةِ الإسلاميّة بالقران الكريم ، ولم يُحطْ كلامٌ إلهيٌّ أو بشريٌّ بمثلِ ما أُحيطَتْ بهِ آياتُهُ من وسائلِ الحفظِ والرّعايةِ والتقديس)[2] . و ثمّةَ رواياتٌ موضوعةٌ مختلقةٌ مضمونُها أنّ سورةَ الأحزابِ كانَتْ تعدلُ سورةَ البقرةِ بلْ ربّما كانت أطولَ منها ،جاءَ في الكشّافِ:(عن زرٍ قال:قال لي أبيُّ بن كعب- رضي الله عنه -: كم تعدّون سورةَ الأحزابِ؟ قلت: ثلاثاً وسبعين آيةً. قال : فو الذي يحلفُ به أبيُّ بن كعبٍ ، إن كانت لتعدلُ سورة البقرةِ أو أطولَ . ولقد قرأنا منها آيةَ الرّجمِ : { الشّيخُ والشّيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتّـة نكالاً من الله والله عزيزٌ حكيمٌ } ، أراد أبيّ - رضي الله عنه - أنّ ذلك من جملة ما نُسخَ من القرآن . وأمّا ما يحكى:أنّ تلكَ الزيادة كانتْ في صحيفةٍ في بيتِ عائشةَ- رضي الله عنها - فأكلتها الداجن فمن تأليفات الملاحدةِ والرّوافض) . [3] فالزّمخشريُّ عدَّ آيةَ الرّجمِ من المنسوخاتِ ،أمّا روايةُ الصّحيفةِ التي أكلتْها الدّاجنُ فقد فنّدَها .ومن المفسّرينَ مَن نقلوا رأيه نصّاً ،ومنهم مَن نقلَه دونما إشارةٍ كالإمامِ النّسفيّ [4] ،ومنهم مَن أبدى رأيه السّديدَ كالإمامِ ابن كثيرٍ إذْ ذكر الحديثَ ونسبَه إلى عبد الله ابنِ الإمامِ أحمدَ ، وساقَ الرّوايةَ التي أخرجها الإمامُ النّسائيُّ من وجهٍ آخرَ،فعدّها ابنُ كثيرٍ منسوخةً ضمنَ ما يُنسخُ لفظُه وحكمُه معاً .[5] يُفهَمُ من هذا أنَّ علماءَنا - رضي الله عنهم - لَمْ يدعوا تلكَ الرّواياتِ تمرُّ بسلامٍ ،بلْ إنّما نقدوها نقداً بنّاءً بيّنوا ما فيها من الجنوحِ عن الحقّ والميلِ عن الصّواب ،وتابعهم ابنُ عاشور في ذلكَ فأشارَ أوّلاً إلى حديثِ أبيٍّ- رضي الله عنه - المتقدّمِ، ثُمَّ ساقَ حديثَ السّيّدةِ عائشةَ-رضي الله عنها وعن أبيها- والذي رواهُ أبو عبيدٍ القاسمُ ابنُ سلّامٍ [ت ٢٢٤هـ] وابنُ الأنباريُّ [ت٣٢٨هـ] بسندِيهما إليها :أنَّ سورةَ الأحزابِ كانَتْ مائتي آيةٍ في زمنِ النّبيّ- صلى الله عليه وسلم - فلمّا كتبَ عثمانُ المصاحفَ لم يقدّرْ منها إلاّ على ما هوَ الآنَ . .وانتهى بتضعيفِ سندَي الخبرين[6] وأشارَ أيضاً إلى حَملِ أهلِ العلمِ حديثَ أبيٍّ على المنسوخِ باعتبارِ أنّه حدّثَ عن الأحزابِ قبلَ نسخِ ما نُسخَ منها نسخاً كليّاً شاملاً تلاوةً وحكماً ،أو نسخا جزئيا بنسخِ

---

[1] الحجر/ ٩

[2] روح الدين الإسلامي ، عفيف عبد الفتاح طبارة / ٢٣

[3] الكشاف ٢٤٨/٣

[4] مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ٢٩٢/٣

[5] تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ٦١٤/٣

[6] التحرير والتنوير ٢٤٥/٢١-٢٤٦

التّلاوةِ مع إبقاءِ الحكمِ كما في آيةِ الرّجمِ ، بعدئذٍ أبدى رأيه فقالَ:(وأنا أقولُ :إنْ صحّ عن أبيٍّ ما نسبَ إليه فما هو إلاّ أنّ شيئًا كثيراً من القرآنِ كانَ أبيٌّ يُلحِقُه بسورةِ الأحزابِ وهو من سورٍ أخرى مثل كثيرٍ من سورةِ النّساءِ الشّبيهةِ ببعضِ ما في سورةِ الأحزابِ أغراضاً ولهجةً ممّا فيه ذكرُ المنافقينَ واليهودِ)[1] واعتذرَ ابنُ عاشورٍ لأبيٍّ بأنّ الصحابةَ- ﷺ- لم ينهجوا طريقةً واحدةً في ترتيبِ الآياتِ والسّورِ وعددِ كلٍّ منها ، ولا في ضبطِ المنسوخِ لفظُه مشيراً إلى إجماعِ حُفّاظِهم والخلفاءِ الأربعةِ وكافّةِ الصّحابةِ سوى مَن شذَّ منهم على أنّ :القرآنَ هو الذي في المصحفِ .وضعّفَ خبرَ أمّنا السّيّدةِ عائشةَ-رضي الله عنها وعن أبيها- مع إمكانِ تأويله حيثُ إنّها تحدّثتْ عن المنسوخِ من سورةِ الأحزابِ .[2]

أمّا خبرُ أبيٍّ –عندَه- فما هو إلاّ خبرُ آحادٍ مع ما فيه من غرابةٍ فأنى يصادمُ الإجماعَ؟[3] وأمّا ما جاءَ في الكشّافِ في شأنِ الصّحيفةِ المأكولةِ فلمْ يتردّدْ قطُّ في كونِه موضوعاً ، حيثُ قالَ:(ووضعُ هذا الخبرِ ظاهرٌ مكشوفٌ، فإنّه لو صدقَ هذا لكانَتْ هذه الصّحيفةُ قدْ هلكَتْ في زمنِ النّبيّ- ﷺ- أوْ بعدَه والصّحابةُ متوافرونَ وحُفّاظُ القرآنِ كثيرونَ ، فلوْ تلفَتْ هذه الصّحيفةُ لمْ يتلفْ ما فيها من صدورِ الحفّاظِ)[4] بالمنطقِ السّليمِ حلّلَ ابنُ عاشورٍ قصّةَ الصّحيفةِ التي أكلتها الشاةُ ، فهَبْ أنّ الحادثَ صحيحٌ وأنّ الشاةَ أكلَتْ تلكَ الصّحيفةَ المزعومةَ فعلاً فهلْ من المعقولِ أنّ ما فيها مُحِيَ من صدورِ الحفظةِ – ﷺ – ؟ أ فليسَ هذا دليلاً قاطعاً على اختلاقِ تلكَ القصّةِ؟ ما عادَتْ تلكَ الفريةُ قائمةً بذلك القولِ الفصلِ ، لكنْ بقيَ أن نعلمَ مصدرَ تلك الأقاويلِ والأساطيرِ وما أهدافُ أصحابِها منها ؟ وما البواعثُ على وضعِها ؟ أجابَ ابنُ عاشورٍ فقالَ:(وكونُ القرآنِ قدْ تلاشى منه كثيرٌ هو أصلٌ من أصولِ الرّوافضِ . .ليطعنوا به في الخلفاءِ الثّلاثةِ)[5] –رضيَ اللهُ عنهم أجمعينَ- أمّا قرآنُ الرّافضةِ فهو كما يقولُ ابنُ عاشورٍ:(يزعمونَ أنّ القرآنَ مستودعٌ عندَ الإمامِ المنتظرِ،فهو الذي يأتي بالقرآنِ وَقْرَ بعيرٍ .وقدِ اسْتوعبَ قولَهم ،واستوفى إبطالَه أبو بكرٍ ابن العربيّ [ت٥٤٣هـ] في كتابِ العواصمِ مِنَ القواصمِ)[6] الملاحَظُ في التّعقيبِ المسوقِ الآنَ أنّ ابنَ عاشورٍ لمْ ينقلْ حديثَ أبيٍّ من الكشّافِ،لكنّه عالجَه معالجةً وافيةً ما تركَ من جوانبِها شيئًا يستحقُّ الذكرَ إلاّ أوردَه ،وقدْ يؤاخذُ عليه تضعيفُه خبرَ أبيٍّ خلافا للإمامِ الحافظِ ابنِ كثيرٍ المعروفِ بتحقيقِه في الحديثِ مع علمِه الغزيرِ في نقدِه ، والحديثُ حسنٌ على أقلّ تقديرٍ

(1) التحرير والتنوير ٢١/٢٤٦

(2) المصدر نفسه ٢١/٢٤٦

(3) المصدر نفسه ٢١/٢٤٦

(4) المصدر نفسه ٢١/٢٤٦

(5) المصدر نفسه ٢١/٢٤٦

(6) المصدر نفسه ٢١/٢٤٦

وقد صحّحه البعضُ. ولَئِنْ كانَ ابنُ عاشورٍ غيرَ مُوَفَّقٍ في إصدارِ الحكمِ على الحديثِ فإنَّه كانَ مُحِقّاً في نسبته إلى الحاكم والنّسائيِّ وغيرِهما ، إذْ أخرجَه عبد الرّزّاقِ والإمامُ أحمدُ والنّسائيُّ وابنُ حِبّان والطّبرانيُّ والحاكمُ[1]

٦- مسألة خلق أفعال العباد :-

من المسائلِ الكلاميّةِ التي ثار فيها خلاف بين أهل السنة والمعتزلة مسألةُ خلقِ أفعالِ العبادِ. وكانت هذه المسألة من المسائل التي شغلت المسلمين[2] ويُعنَى بهذا المصطلح ببالغِ الاختصار: الإجابة على السؤال الآتي :- من يخلقُ أفعالَ المخلوقاتِ ؟ آللهُ أم غيرُهُ ؟ أهل السنة متفقون على أن لا خالقَ إلا اللهُ - ﷻ - وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم فهو خالقها كما خلق الأجسام والألوان والطعوم والروائح .[3] وهو خالقُ الأسبابِ والمسبباتِ والنتائجِ والمقدّماتِ والحِكَمِ والمصالحِ .[4] فكلُّ هذهِ وغيرُها من خلقِهِ - ﷻ - لا ينازعُهُ فيها أحدٌ، وصورةُ الخلقِ لا تكونُ إلاّ مباشرةً لكلِّ الموجوداتِ، فإنّ كلَّ الموجوداتِ بما فيها من تكيُّفٍ وأعراضٍ إنّما هو بخلق مباشر من الله .[5] وخالقية الله العليِّ لجميعِ الأشياءِ بجميعِ صفاتِها تقتضي أن يكونَ هو الخالق للشيءِ - ﷻ -[6] نعم إننا إذا استقرينا آيات القران الكريم نجد أن :لفظ (خالق)ورد في سبعة مواضع —أربعة منها تضمنت عبارة (خالق كل شيء)[7] ليؤكد بما لا يدع مجالا للشك حقيقة كونه - ﷻ - هو الخالق لجميع الأشياء . واستدل أهل السنة بآيات منها هذه التي في الهامش على أنَّ أفعالَ العبادِ مخلوقةٌ لله فَهُمْ يفهمون من قولِهِ - ﷻ - ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾[8] وقولِهِ ﴿ وَٱللَّهُ

---

[1] حديثُ أُبيٍّ أخرجه عبد الرزاق في مُصَنَّفِهِ ٣/٣٦٥ برقم ٥٩٩٠ ،الإمام أحمد في مسنده ٥/١٣٢ برقم ٢١٢٤٥ عن عاصم ابن بهذلة عن زر ابن حبيش، وضعفه شعيب الأرناؤوط،النسائي في السنن الكبرى ٤/٢٧١ برقم ٧١٥٠ عن عاصم ابن أبي النجود —القارئ المعروف—،ابن حبان في صحيحه ١٠/٢٧٣ برقم ٤٤٢٨ عن عاصم ابن أبي النجود عن زر ابن حبيش عن أبيّ — ﷺ — قال شعيب الأرناؤوط:عاصم ابن أبي النجود صدوق له أوهام وحديثه في الصحيحين مقرون،وباقي السند ثقات على شرط الصحيح،والطبراني في المعجم الكبير ١٠/٥٦ برقم ٤٥٠٢ ، والحاكم في المستدرك ٢/٤٥٠ برقم ٣٥٥٤ عن عاصم ابن أبي النجود،وقال الحاكم:هذا حديث صحيح الإسناد،ولم يخرجاه،ووافقه الذهبي .

[2] خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني د . محمد أبو موسى /٦٧

[3] أصول الدين لعبد القاهر التميمي /١٣٤، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين /١٨٧

[4] كبرى اليقينيات/١٤٧-١٤٨، ينظر الإنسان مسيّر أم مخيّر للبوطي/٤٨-٥١ حيث فصّل القول فيه تفصيلاً

[5] كبرى اليقينيات/١٤٨

[6] المصدر نفسه/١٤٩

[7] ينظر في ذلك في كل من:الأنعام/١٠٢، والرعد/١٦، وفاطر/٣، والزمر/٦٢، وغافر/٦٢، والفرقان/٢، والصافات/٩٦

[8] الفرقان/٢

﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [٢] يفهمون منهما ومن أمثالهما كون الحق - ﷻ - خالقا لأفعال عباده ، وهذا ما يجعلنا ندرك لِمَ صنّفَ الإمامُ البخاريُّ (ت ٢٥٦هـ) كتابا سمّاهُ تماماً (خلق أفعال العباد) قال فيه: (فأما أفعال العباد فقد حدثنا علي بن عبد الله ، حدثنا مروان بن معاوية ، حدثنا أبو مالك عن ربعي بن حراش ، عن حذيفة رضي الله عنه -، قال النبي - ﷺ - : إن الله يصنع كل صانع وصنعته، وتلا بعضهم عند ذلك : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾، فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة) [٣] . هذا ما يراهُ أهل السنةِ والجماعةِ في هذا الموضوع ،لكن ماذا عن المعتزلة ؟المعتزلة قالوا: الإنسانُ هوَ الخالقُ لأفعالِ نفسِهِ الاختياريّة [٤]،وزعموا أن العباد خالقون لأكسابهم، وكل حيوانٍ محدثٌ لأعماله، وليس لله في شيء من أعمال الحيوانات صنعٌ . وذكر أكثرهم أن الله- ﷻ - غيرُ قادر على مقدور غيره ، وإن كان هو الذي أقدرَ القادرين على مقدوراتهم [٥] أما غاية المعتزلة في ذلك - فهي تنزيه الله - ﷻ - عن الظّلم .لأن الأعمال فيها خير وفيها شر فالخير حسن والشر قبيح ، والله- ﷻ - منزه عن خلق القبيح ، لأن خلق القبيح قبح في نظرهم خلافاً لأهلِ السّنّةِ الّذينَ يرونَ أنّ اللهَ يخلقُ القبيحَ وهو من مظاهرِ كمالِ ربوبيّتِهِ ولكنْ لا ينسَبُ إليهِ فعلُ القبحِ أو القبيحِ . [٦] فلما كانت هذه الأعمال والاكساب فيها القبيح وجب أن ينزه الله عنْ خلقها ، ووجب أن يقال إن الإنسان هو خلق أعماله ، وهنا بالذات يتدخل السؤال .إذا كان الإنسان خلق أعماله فهو خالق ، والخلق صفة من صفات الله - ﷻ - ولا ينبغي أن يشاركه في صفاته أحد من خلقه ، فوقع الإشكالُ مرةً أخرى !هذا من جهة ، من جهة ثانية نفَى المعتزلةُ قدرةَ الله على مقدورِ غيرِهِ ، لأنه -كما ذكرنا عنهم على زعمِهم - غيرُ قادرٍ على مقدورِ العبادِ . فأي قبحٍ أكبرُ من هذا ؟ ! - تعالى الخالق القدير عما بقولون - بل تجرأ المتأخرون منهم جرأة عجيبة فقالوا ، (العبدُ خالقٌ على الحقيقةِ) [٧] ، وتمادَوْا حتى يقولَ القائلُ منهم (العبدُ خالقٌ والرّبُّ -تعالى عن قولِ المبطلين - لا يسمّى خالقاً على الحقيقةِ) [٨] فأي جنوحٍ هذا عن الحقِ المبينِ . المسألة هذه أخذت عند العلاّمة ابن عاشور أبعادَها الفكريّةَ ، فتوقّفَ عندَها أكثر من مرّةٍ - وهو يتعقبُ الزّمخشريَّ - يحلل ويوازن ويحقق ويدقق ، وتجلى ذلك بوضوح في آياتٍ ثلاثٍ ينبغي أن نتناولها بالدرس المتأني والبحث الدقيق أولها :قوله - ﷻ - ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

---

[٢] الصافات/٩٦

[٣] خلق أفعال العباد للإمام البخاري ١/٢٢

[٤] المجموع المحيط بالتّكليف للقاضي عبد الجبّار/٢١٠،الأساس في التّفسير لسعيد حوى ٤٧/١

[٥] أصول الدين /١٣٤، مذكّرة التّوحيد والفرق لحسن السّيّد متولّي/٥٦

[٦] حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني ٢٥٧/١،الإنسان مسير أم مخير للبوطي/٥١

[٧] الإرشاد /١٨٧-١٨٨

[٨] المصدر نفسه/١٨٨

لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾[1] والثانية قوله – عَزَّوَجَلَّ- ﴿ إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٧﴾ ﴾[2] والثالثة قوله ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾[3] . وها نحنُ نتناولُ تلكَ الآياتِ بالبحثِ والدّرسِ آيةً فآية . فأمّا آيةُ الأعرافِ فقدْ قالَ عنها الزّمخشريُّ: (همُ المطبوعُ على قلوبهم الذين علم الله أنه لا لطف * لهم . وجعلهم في أنهم لا يلقون أذهانهم إلى معرفة الحقّ، ولا ينظرون بأعينهم إلى ما خلق الله نظر اعتبار، ولا يسمعون ما يتلى عليهم من آيات الله سماع تدبر، كأنهم عدموا فهم القلوب، وإبصار العيون واستماع الآذان . وجعلهم – لإعراقهم في الكفر وشدّة شكائمهم فيه ، وأنه لا يأتي منهم إلاّ أفعال أهل النار – مخلوقين للنار ، دلالة على توغلهم في الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول النار)[4] . نظر ابن عاشور في هذا الكلام فنقل منه الجزء الأخير منه فقط ، مع حذف بعض الكلمات (جعلهم لإغراقهم في الكفر ، وأنهم لا يأتي منهم إلا أفعال أهل النار ، مخلوقين للنار دلالة على تمكنهم فيما يؤهلهم لدخول النار اهـ ، وهذا يقتضي أن تكون الاستعارة في ﴿ ذرأنا ﴾)[5] وقصد من هذا الزّمخشريُّ حمل معنى (ذرأنا) على المجاز لان الاستعارة مجاز وليست حقيقة ، إذ هي تشبيه مقتضب –كما يقال– وعليه يكون ذرأنا :كأننا خلقنا ، أي كأن الله خلق لجهنم كثيرا من الجن والإنس من باب التشبيه المستنبط من الاستعارة ، وهذا خلاف ما عند المفسرين الذين حملوا الكلام على الخلق الحقيقي ، وكأنَّ الزّمخشريَّ يرى ما اختاره متأخرو المعتزلة من عدم كون الله – عَزَّوَجَلَّ- خالقا على الحقيقة أما السبب الذي دعا الزّمخشريَّ إلى هذا المذهب فهو على ما يقول ابن عاشور التكلف :

---

[1] الأعراف/ ١٧٩

[2] الزمر/٧

[3] الحديد/٢٧

* اللطف مصطلح معتزلي شائع عندهم، عرفه إمام الحرمين بقوله (هو الفعل الذي علم الرب–تعالى– أن العبد يطيعه عنده، ولا يتخصص ذلك بجنسه، ورب شيء هو لطف في إيمان زيد، وليس بلطف في إيمان عمرو/الإرشاد /٣٠٠

[4] الكشاف ٢/ ١٣١

[5] التحرير والتنوير٩/١٨٢

(وهو تكلف راعى به قواعدَ الاعتزالِ في خلَقِ أفعال العباد، وفي نسبة ذلك إلى الله – تعالى –)[1] ما من شك في أن ابن عاشور ردَّ على الزّمخشريِّ في هذا الموضع ردّا قويا ،كيف لا وقد وصفه ووصمه بالتكلف، وأنه جانب الحق والحقيقة تبعا لقواعد الاعتزال، ومقتضيات ذلك من التعصب المذهبي البغيض . أنهى ابن عاشور الردَّ على سلفه ليعود من جديد حتى يفسر كيف خلق الله الكثير من الجن والإنس لجهنم بكلام ليس بالقصير مفاده أنه لم يخلقهم مباشرة لجهنم لكن بكفرهم وعصيانهم شبهوا بالمخلوقين لجهنم . وختم كلامه بتعريف الجن في أوجز تعريفٍ. ختاما أقولُ :أحسنُ ما قرأْتُ في تفسيرِ آيةِ الرضا – هذهِ–هو ما وردَ في حاشيةِ الجملِ :(معنى عدمِ الرِّضا بهِ لا يفعلُ فعلَ الرّاضي بأنْ :يأْذنَ فيهِ ،ويُقرَّ عليهِ، ويُثيبَ فاعلَهُ ويمدحَهُ؛ بلْ يفعلُ فعلَ السّاخطِ بأنْ :ينهى عنهُ، ويَذمُّ عليهِ، ويعاقِبَ مرتكبَهُ، وإنْ كانَ بإرادتِهِ. إذْ لا يخرجُ شيءٌ عنها . . . فيكونُ عامّاً في اللّفظِ خاصّاً في المعنى)[2] . وهو كلامٌ يوزَنُ بالذّهبِ.

أما الآية الثانية :–

فهي السابعة من سورة الزمر والتي فيها ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ وهذه الجملة المباركة القصيرة على قصرها وإيجازها أثارت بين العلماء نقاشا طويلا، وكان للمعتزلة أوفرُ النصيبِ فيه، فالجبّائيُّ[ت ٣٢١هـ] احتج بها من وجهين أولهما : إن المجبرة يقولون :إن الله خلق كفر العباد، وخلقه صواب، ولو كان الأمر كذلك فقد رضي بالكفر، وهذا نقيض الآية، والثاني ! لو كان الكفر، بقضاء الله لوجب الرضا به ،لان الرضا بقضائه واجب، وهذا نقيض ما أجمعت الأمة عليه من أن الرضا بالكفر كفر . إذن فليس بقضائه ولا برضاه . . . وأجاب أهل السنة من وجوه أحدها : أن عادة القران جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين كما في قوله– ﷻ– ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ ﴾[3] و قوله– ﷻ– ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾ ﴾[4] و قوله– ﷻ– ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾[5] فعلى هذا التقدير قوله– ﷻ– ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ وَلَا يرْضَى للمؤمنين الْكُفْرَ)[6] لم تقتصر جهود المعتزلة في فهم هذه الآية على مارسمه الجبّائيُّ، بل اتخذت منحى آخر اتسم بالتهجم .

---

[1] التحرير والتنوير ٩/١٨٢

[2] الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدّقائق الخفيّة لسليمان الجمل ٣/٥٩١

[3] الفرقان /٦٣

[4] الإنسان /٦

[5] الحجر /٤٢

[6] مفاتيح الغيب ١٣/٣٣٠، اللباب لابن عادل ١٣/٤٠٤

فالزّمخشريُّ عدَّ التخصيصَ تمحّلاً وغواية وظلما بنص قوله (ولقد تمحّل بعض الغواة ليثبت لله تعالى ما نفاه عن ذاته من الرضا لعباده الكفر فقال :هذا من العام الذي أريد به الخاص ، وما أراد إلا عباده الذين عناهم في قوله – إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ – يريد المعصومين كقوله تعالى ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾ تعالى الله عما يقول الظالمون)[1] .

إن بشاعة تلك الأوصاف المذكورة دعَتِ ابن المنير إلى أن يرد على الزّمخشريّ بقوة قال : (إن المصر على هذا المعتقد على قلبه رين أو في مرانِ عقله غين ،أليس يدّعِي أو يُدّعَى له أنّه الخِرّيتُ[2] في مغائر العبارات[3] وبديع الزمان في صناعة البديع ، فكيف نبا[4] عن جادة الإجادة فهما ، وأعار منادي الحذاقة أذنا صما ، اللهم إلاّ أن يكون الهوى إذا تمكن أرى الباطل حقا وغطى سني مكشوف العبارة ، فسحقا سحقا)[5] . واستمر ابن المنير في رده بناء على قواعد النحو وأساليب البلاغة في فهم لغة العرب .

جاء بعد ابن المنير أبو حيان – المعروف بتعقبُ الزّمخشريَّ في اعتزالياته – ورد عليه بلهجة قاسية ؛ رماه بالسفه ، وبالجرأة إذ قال :(فسمى عبد الله بن عباس ترجمان القرآن وأعلام أهل السنة بعض الغواة ، وأطلق عليهم اسم الظالمين ، وذلك من سفهه وجرأته ، كما قلت في قصيدتي التي ذكرت فيها ما ينقد عليه :

ويشتمُ أعلامَ الأئمّةِ ضلّةً ولا سِيَّما إنْ أَوْلَجُوهُ المَضايقا)[6]

في هذين الردين نلمس رداً قويا ، وهوة شاسعة بين الفريقين ، وكان الأمر بحاجة إلى من يقرب بين الرأيين ويجمع الفريقين على حد وسط بينهما ، وهذا ما قام به فِعْلاً البروسويُّ [ت١١٣٧هـ] الذي بين الفرقَ بينَ الإرادة والرضا ، وأشار فيهما إلى صفتي الحسن والقبح في تقرير جميل قال :

(واعلم أن الرضا ترك السخط ، والله – ﷻ – لا يترك السخط على الكافر ، لأنه بسخطه عليه أعد له جهنم ، ولا يلزم منه عدم الإرادة إذ ليس في الإرادة ما في الرضا من نوع استحسان ، فالله – ﷻ – مريد الخير والشر[7] ولكن لا يرضى بالكفر

---

[1] الكشاف ٣/٣٨٩

[2] الخِرّيتُ :الدّليلُ الحاذِقُ : لسان العرب ٢/٥

[3] مغائر العبارات :يقصد :عميقها لأن المغائر جمع مغارة ،ولم أجد هذا الجمع في المعاجم

[4] نبا : تَجَافَى وتَبَاعَد : مختار الصحاح/٦٤٤ ،والمصباح المنير ٢/٥٩١

[5] الانتصاف ٣/٣٨٩

[6] تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٩/٣٦٣

[7] ذكر ابن المنير: أن الزّمخشريَّ حمل الرضا على الإرادة والعموم على الخصوص : الانتصاف ٣/٣٨٨

والفسوق ، فإن الرضا إنما يتعلق بالحسن من الأفعال دون القبيح وعليه أهل السنة وأهل الاعتزال) .[1] في التقرير يبدو الفرق واضحا بين الرضا و الإرادة ، ولكي يتضح أكثر نضرب مثلا فنقول : الواحد منا قد يصيبه المرض ، فيطلب له الدواء الشافي الذي غالبا ما يكون مراً لا يستساغ ، فالمريض يريد الدواء أملا في الشفاء وإن كان لا يرغبه عادة أو لا يرضاه ، والشفاء يريده ويرضى به لكنه لا يرضى بالدواء والعلاج وان أراده أو لحاجة . قد يقال هذا المثال يصح وينطبق على المخلوق لكونه مجبرا أو محكوما ، لكنه لا ينطبق على الخالق – ﷻ – ؟ والحق أن هذا القول صحيح لا شائبة فيه فربنا – ﷻ – ليس بحاجة أبدا إلى أي شيء ، لكن ما يفعله في هذا الباب ليس عن الحاجة ، بل إنما الحكمة خفية قد ندركها بتوفيقه ،وقد لا ندركها ، فهو – سبحانه وتعالى – يريد شيئاً لحكمةٍ في الوقت الذي لا يرضى بهِ أبدا ، ولكن ما أراده إنما أراده لتلك الحكمة . إذن فالرضا غير الإرادة ، بل ثمة فرق آخر بينهما يدخلُ فيه عاملُ الزّمنِ ، فا لإرادة تسبق العمل ، في حين أن الرضا يعقبه ويخلفه ونصَّ على ذلك الآلوسي[2] ، وذكر أيضاً أن ابن تيمية (ت ٧٢٧ هـ) وتلميذهُ ابنُ القيم (ت ٧٥١ هـ) (قسّمَا الإرادة إلى قسمين هما تكوينية وشرعية ، وذكرا أن المعاصي كالكفر وغيره واقعة بإرادة الله التكوينية دون إرادته الشرعية ،وعلى هذا فالرضا لا ينفك عن الإرادة الشرعية ، فكل مراد الله – سبحانه وتعالى – بالإرادة الشرعية مرضٍ له – سبحانه وتعالى –)[3] ولم يرَ الآلوسيُّ ذلكَ التقسيمَ معقولاً (إلا أن تكون الإرادة الشرعية هي الإرادة التي يرتضي المراد بها)[4] و ابن تيمية وتلميذه لَمْ يأتيا بجديدٍ سوى الاصطلاحِ . وقد تابعهما ابن عثيمين في هذا التقسيم معجباً به فقال(إرادة الله تنقسم على قسمين كونية و شرعية : فالكونية هي التي بمعنى المشيئة كقوله تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾** ﴾ الأنعام/١٢٥ والشرعية هي التي بمعنى المحبة كقوله تعالى ﴿ **وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ** ﴾ النساء: ٢٧ والفرق بينهما أن الكونية يلزم فيها وقوع المراد ولا يلزم أن يكون محبوباً لله ، وأما الشرعية فيلزم أن يكون المراد فيها محبوباً لله ولا يلزم وقوعه)[5] . الرد الآخر الذي ينبغي أن نذكره هو ما جاء به ابن عاشور ،

---

[1] روح البيان في تفسير القرآن للبروسوي ٧٦/٨

[2] روح المعاني في التفسير القران العظيم والسبع المثاني للعلامة الآلوسي ٣٢١/٢٣

[3] المصدر نفسه ٣٢١/٢٣

[4] المصدر نفسه٣٢١/٢٣

[5] شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لابن عثيمين / ٥٦ ، فتاوى العقيدة لابن عثيمين/٢٨

والذي تعجب من تهويلِ الزّمخشريّ بالقول بالتخصيص ،(ومن العجيب تهويلُ الزّمخشريّ بهذا القول إذ يقول: «ولقد تمحل بعض الغواة ليثبت لله ما نفاه عن ذاته من الرضا بالكفر فقال: هذا من العام الذي أريد به الخاص الخ»[1] .

وعلق على قول الزّمخشريّ متسائلا (فكان آخر كلامه ردّاً لأوله وهل يعدّ التّأويل تضليلاً أم هل يعد العام المخصوص بالدليل من النادر القليل ؟)[2] عقب ذلك بين ابن عاشور آراء المعتزلة في القدرة والأفعال والتي يمكن إجمالها في ما يأتي:-

أ- يثبتون القدرةَ للعبادِ على أفعالِهم .

ب- أفعالُ العبادِ غيرُ مقدورةٍ لله – تعالى- .

ج- يحملونَ ما وردَ في الكتابِ من نسبةِ أفعالِ العبادِ إلى اللهِ أو إلى قدرتهِ أنه على معنى أنه خالقُ أُصولِها وأسبابِها .

د - يحملون ما ورد من نفي على الحقيقة كما في الآية .

هـ- لذلك أوردوها للاحتجاج بها[3] . وختم كلامه بقول (وقد أوردها إمام الحرمين (ت ٤٣٨ هـ) في الإرشاد[4] في فصل حشر فيه ما استدل به المعتزلة من ظواهر الكتاب)[5] نستخلص مما تقدم أنّ:

ابنَ عاشورٍ ردّ قولَ الزّمخشريّ بإنكارِ التخصيصِ ، وعدّهُ نصرةً لمذهبِهِ في الاعتزالِ .

أما الآية الثالثة فهي:-

الآية السابعة والعشرون من سورة الحديد والتي فيها ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا ﴿٢٧﴾ ﴾ النصب في(رَهْبَانِيَّةً) هو محل الخلاف بين العلماء، فما سبب النصب ؟ الزجاج رأى: أنهم نصبوا رهبانية في الاختيار وسعة الكلام، بفعل مضمر، ليطابق الفعل المصدر به الكلام[6] . وأنكرَ البغويُّ العطف ،واقتصر على النصب بفعل مضمر كأنه قال: وابتدعوا رهبانية أي جاءوا بها من قبل أنفسهم[7] ، وهذا موافق لقول الزجاج . واختارَ الزّمخشريُّ أيضا هذا الوجه في اليد ، بنص قوله:

---

[1] التحرير والتنوير ٢٣/٣٤٠

[2] المصدر نفسه ٢٣/٣٤٠

[3] المصدر نفسه ٢٣/٣٤٠

[4] الإرشاد/ ٢٥٠

[5] المصدر السابق ٢٣/٣٤٠

[6] معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٨٢/١ ، الجامع لأحكام القرآن ٢٦٣/١٧ وقال القرطبي كما تقول :رأيتُ زيداً وعمرواً كلمتُ .

[7] معالم التنزيل للبغوي ٤٢/٨

(وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر : تقديره . وابتدعوا رهبانية) .[1] لكنه عاد مجوزا العطف على المصدرين السابقين ﴿ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾ حيث قال (ويجوز أن تكون الرهبانية معطوفةً على ما قبلها ، وابتدعوها : صفة لها في محل النصب ، أي : وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم)[2] .

لم يرضِ هذا الإعرابُ ابنَ عطية، إذ زعم أنه إعرابٌ معتزليٌّ يصبُّ في نصرة المذهب في مسألة خلق أفعال العباد . قال ابن عطية:(والمعتزلة تعرب ﴿ رهبانية ﴾ أنها نصب بإضمار فعل يفسره ﴿ ابتدعوها ﴾ وليست بمعطوفةٍ على الرأفة والرحمة ويذهبون في ذلك إلى أن الإنسان يخلق أفعاله فيعربون الآية على مذهبهم ، وكذلك أعربها أبو علي)[3] .

تعقبهما العلاّمةُ ابنُ عاشور بنفيِ وجودِ حجّةٍ في هذا الإعرابِ للمعتزلةِ،وذلك في قوله :(وجوز الزّمخشريُّ أن يكون عطفاً على ﴿ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾ .واتهم ابن عطية هذا الإعراب بأنه إعراب المعتزلة فقال : «والمعتزلة تعرب ﴿ رهبانية ﴾ أنها نصب بإضمار فعل يفسره ﴿ ابتدعوها ﴾ ويذهبون في ذلك إلى أن الإنسان يخلق أفعاله فيعربون الآية على هذا» اهـ . وليس في هذا الإعراب حجة لهم ولا في إبطاله نفع لمخالفتهم كما علمتَ)[4] . وحمل ابن عاشور العطف على الجملية فهو عطف جملة على جملة وليس عطف مفرد على مفرد(وإنما عطفت هذه الجملة على جملة ﴿ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ ﴾ لاشتراك مضمون الجملتين في أنه من الفضائل المراد بها رضوان الله)[5] .

لا نرى هنا موافقة كما لا نرى ردّاً ما ، لكن ابن عاشور كان قد امتدح الزّمخشريَّ قبل ذلك على إعرابه الأول في نص قوله :(ونصب ﴿ رهبانية ﴾ على طريقة الاشتغال . والتقدير: وابتدعوا رهبانية وليس معطوفاً على ﴿ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾ لأن هذه الرهبانية لم تكن مما شرع الله لهم فلا يستقيم كونها مفعولاً ل ﴿ جعلنا ﴾ . . . وعلى اختيار هذا الإعراب مَضى المحققون مثل أبي علي الفارسي والزجاج الزّمخشريُّ والقرطبي [ت ٦٧١هـ])[6] .

---

[1] الكشاف ٤/٦٧

[2] المصدر نفسه ٤/٦٨

[3] المحرر الوجيز٦/٣١٢

[4] التحرير والتنوير٢٧/٤٢٣

[5] المصدر السابق ٦/٣١٢

[6] المصدر السابق ٢٧/٤٢٣

٧- نسبة الخير إلى الله :-

قالَ اللهُ- تعالى- ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴾[1] في هذا الآية جانبان عقب فيهما ابن عاشور على الزّمخشريّ:

أولهما: جانب لغوي يكمُنُ في المقصودِ من لفظ (هلوع) . وهو ما ينبغي ويستحسنُ إرجاءُ الحديثِ عنهُ الآنَ لكي يتسنّى وضعُهُ في موضعِهِ الصّحيحِ ألا وهو الفصلُ الخامسُ المختصُّ بالتّعقيباتِ اللغويّةِ وهذا ما تُمليهِ أصولُ البحثِ .

وثانيهما: جانب عقائدي يتمثّلُ في إسناد ما يأتي الإنسان من الخير والشر إلى الله – ﷻ – وفيه خلاف بين أهل السنة والمعتزلة. والخلافُ فيه ممتدٌّ عميقُ الجذورِ إلى درجةِ السّبِّ بينَ الفريقينِ. وقدْ أشارَ العلامةُ إلى زلّاتِ المعتزلةِ في هذا المجالِ بقولِهِ:(فإذا أُخبر عن الإنسان بشدة تلبسه ببعض النقائص وجُعل ذلك في قالب أنه جبل عليه فالمقصود من ذلك: إلقاء تَبعة ذلك عليه لأنه فرط في إراضةِ نفسه على ما فيها من جبلة الخير، وأرخى لها العنان إلى غاية الشر، وفرط في نصائح الشرائع والحكماء. وإذا أُسند ما يأتيه الإنسان من الخير إلى الله – تعالى –فالمقصود: التنبيه إلى نعمة الله عليه بخلق القوة الجالبة للخير فيه، ونعمة إرشاده وإيقاظه إلى الحق، كما أشار إلى ذلك قوله – تعالى- ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴿٧٩﴾ ﴾[2] عقبَ قوله–تعالى–﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ ﴾ [النّساء/١٨]هذا المجالِ زلَّتْ أفهامُ المعتزلةِ، وحلَكتْ عليهم الأجواء، ففكروا وقدّروا، وما استطاعوا مخلصاً وما قدروا)[3] .

٨-حكم مرتكب الكبيرة:-

العلامةُ ابنُ عاشور أخذت منه معالجةُ هذا الموضوعِ جهداً لا يُستَهانُ بِهِ تبعا للزّمخشريّ الذي امتازَ بالغرابةِ في تعاملِهِ مع الآياتِ ذاتِ الصّلةِ بالموضوعِ قيدِ البحثِ الآنَ ،وإنّما دعاه إلى ذلكَ انتصارُهُ لمذهبِهِ في الاعتزال.

فقدِ استُقصى ابنُ عاشور في تفسيرِهِ هذه المسألةَ وتناولَها بالدّرسِ والتّمحيصِ في مواضعَ عدةٍ إذ وردت في الآياتِ الآتية:

- البقرة/٨
- النساء/١١٦

---

[1] المعارج/١٩-٢٢

[2] النساء/٧٩

[3] التحرير والتنوير٢٩/١٦٩

- الأنعام/٨٢
- الأنفال/٥١
- الأحزاب/٣٥
- ق/٢٩

ففي تفسير سورة البقرة تعقّبَ الزّمخشريَّ في مسألةِ (المنزلةُ بينَ المنزلتَيْنِ)،وفي تفسير سورة النساءِ تعقّبَهُ في مسألةِ عدمِ مغفرةِ الإشراكِ، وفي تفسير سورة الأنعام كانَ التّعقيبُ في مسألةِ ظلمِ العاصي معَ خلودِهِ في النّارِ،وفي تفسير سورة الأنفال تعقّبَهُ في مسألةِ(ظلاّم للعبيدِ)، وفي تفسير سورة الأحزاب كانَ التّعقيبُ عندَ بيانِ جملةٍ من صفاتِ المسلمينَ والمسلماتِ،أمّا في تفسير سورة (ق) فقد تعقّبَهُ أيضاً في مسألةِ(ظلاّم للعبيدِ) .وفيما يلي شرحٌ مفصّلٌ لما تقدّمَ:

فأمّا آيةُ البقرة فهيَ:

قولُه-سبحانه وتعالى-﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ ﴾[1]من المعلومِ أنَّ هذه الآيةَ في حقِّ المنافقينَ،فالآياتُ الخمسةُ الأولى في المؤمنينَ،والآيتانِ بعدَها في الكفّارِ،وبعدَها ثلاثَ عشرةَ آيةً في المنافقينَ منها هذه التي عندَ تفسيرها تعقب ابنُ عاشورٍ الزّمخشريَّ في مسألةِ المنزلةِ بينَ المنزلتَيْنِ-كما سبقَ- وقدْ كانَ الزّمخشريُّ عرّفَ الفاسقَ بمَنْ هو فيها،وذلكَ عندَ تفسيرِ قولِه-سبحانه وتعالى-﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾[2] قالَ ابنُ عاشور:(وقد قرر صاحب الكشاف حقيقة المنزلة بين المنزلتين بكلام مجمل فقال في تفسير قوله -تعالى- ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ من سورة البقرة. .والفاسق: في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة ،وهو النازل بين المنزلتين: أي بين منزلتي المؤمن والكافر، وقالوا: إن أول من حد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء [ت١٣٨هـ]وكونه بينَ بينَ أن حكمه حكم المؤمن في أنه يُناكَحُ ويُوارَثُ ويُغَسَّلُ ويُصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ،وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة .اهـ[3] فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد في النار وصرح في قوله تعالى ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ في سورة النساء[4] بما يعمّمُ خلودَ أهلِ الكبائرِ دونَ توبةٍ في النّارِ .قلتُ: وكان الشأنُ أنَّ

---

[1] البقرة/٨

[2] البقرة/٢٦

[3] الكشاف١/٢٦٧

[4] الآية/٩٣

إجراء الأحكام الإسلامية عليه في الدنيا يقتضي أنه غير خالد ، إذ لا يعقل أن تجري عليه أحكام المسلمين وتنتفي عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر ، إذ المسلم إنما أسلم فرارا من الخلود في النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لانتقاض فائدة الإسلام ؟ وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس منكرا من القول . على أن هذا مما يجرئ العصاةَ على نقض عرى الدين ، إذ ينسل عنه المسلمون لانعدام الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم " أنا الغريق فما خوفي من البلل " ومن العجيب أن يصدرَ هذا القولُ من عاقلٍ فضلاً عن عالمٍ، ثمّ الأعجبُ منه عكوفُ أتباعِهم عليه تلوكه ألسنتهم ولا تفقهُه أفئدتهم وكيفَ لم يقيضْ فيهم عالمٌ منصفٌ ينبري لهاته الترهاتِ فيهذبها أو يؤولها كما أرادَ جمهورُ علماءِ السّنّة من صدرِ الأمّةِ فمَن يليهم)[1] . ردَّ ابنُ عاشورٍ قولَ الزّمخشريّ بكلامٍ لاذعٍ وتعجّبَ صدورَه من الإنسانِ السّويّ العاقلِ، وازدادَ تعجُّباً من عكوفِ المعتزلةِ على هذه التُّرّهاتِ – كما سمّاها – لأنّها شقشقةٌ باللسانِ دونَ وعيٍ، وتساءلَ لِمَ لَمْ يَقُم المنصفونَ من علماءِ المعتزلةِ بتهذيبِ وتأويلِ هذه الأقاويلِ أسوةً بجماهيرِ علماءِ أهلِ السُّنّةِ من سلفِ الأمّةِ . ثُمّ إنّ ابنَ عاشورٍ لم ينقلْ عجبَ الزّمخشريّ وهو يفسّرُ آيةَ القتلِ من قومٍ يقرؤونَ هذه الآيةَ ويطمعونَ في توبةِ القاتلِ فصارَ لزاماً أنْ يُذكرَ قولُهُ: (هذه الآية فيها من التهديد والإيعاد والإبراق والإرعاد أمر عظيم وخطب غليظ . . . والعجب من قوم يقرؤن هذه الآية ويرون ما فيها ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة وقول ابن عباس بمنع التوبة . ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة وإتباعهم هواهم وما يخيل إليهم مناهم أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا** ﴾[2])[3] لم يَرُدَّ ابنُ عاشورٍ على هذا الفعلِ، لعلّهُ اكتفى بردِّ ابنِ المنيّرِ بقولِه (وأما نسبةُ أهلِ السّنّةِ إلى الأشعبيةِ فذلك لا يضيرُهم لأنّهم إنّما تطفّلوا على لطفِ أكرمِ الأكرمينَ وأرحمِ الرّاحمينَ ولم يقنطوا من رحمةِ اللهِ إنّه لا يقنطُ من رحمةِ اللهِ إلاّ القومُ الظّالمونَ)[4] وقد كان ردُّ ابنِ عاشورٍ في معرضِ تعريفِهِ للإيمانِ، إذ ساقَ في ذلك أقوالاً خمسةً انتهى منها إلى القولِ: (هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في مسمى الإيمان . وأنا أقول كلمة أربأُ بها عن الانحياز إلى نصرة وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام يعد نقصاً علمياً لا ينبغي البقاء عليه ، ولا أُعْرِفَنِي بعد هذا اليوم ملتفتاً إليه . لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان

---

[1] التحرير والتنوير ١/٢٦٩–٢٧٠

[2] محمد/٢٤

[3] الكشاف ١/٥٥٤

[4] الانتصاف ١/٥٥٤

والإسلام ليخرجوا بذلك من عقائد الشرك ومناوأة هذا الدين ، فإذا حصل ذلك تهيأت النفوس لقبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيرات فكانت في تلقي ذلك على حسب استعدادها زينة لمعاشها في هذا العالم ومعادها ، فالإيمان والإسلام هما الأصلان اللذان تنبعث عنهما الخيرات،وهما الحد الفاصل بين أهل الشقاء وأهل الخير حداً لا يقبل تفاوتاً ولا تشككاً ، لأن شأن الحدود أن لا تكون متفاوتة كما قال الله تعالى ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ ﴾ [1] ، ولا يدعي أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام ، فيكابر لغة تتلى عليه ، كيف وقد فسره الرسول لذلك الجالس عند ركبتيه . فما الذين ادعَوْه إلا قوم قد ضاقت عليهم العبارة فأرادوا أن الاعتداد في هذا الذي لا يكون إلا بالأمرين وبذلك يتضح وجه الاكتفاء في كثير من مواد الكتاب والسنة بأحد اللفظين ، في مقام خطابِ الذينَ تحَلَّوْا بكلتا الخصلتين ، فانتظم القولان الأول والثاني .إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران :

أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وبصدق محمد – ﷺ – والإيمان بالغيب ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يُحصِّل الظن بأنه حصَلَ له هذا الاعتقاد إلا بأن يعترف بذلك بنطقه إذا كان قادراً .

الثاني : أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم، إذ لم يكن منهم مسلم يبطن الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارناً لحصول معنى الإسلام وصدَق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون ، ثم لما نبع النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتعيين وتمييز الموصوف ، لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبيء* تجري في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المعنيين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما في قوله – تعالى –: ﴿ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [2] وكما في قول النبيء لمن قال له : مَالَكَ عن فلان فوالله إني لأراه مُؤْمناً قال : «أَوْ مسلما» . فحاصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لاتّباع الدين ودعوة الرسول – ﷺ –، قال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ﴾ [3] الآية . وهل

---

[1] يونس/٣٢

* المغاربةُ يهمزون النبيّ ويقرؤون بروايةِ ورش عن نافعٍ ومعلوم أنّ ابن عاشور منهم .

[2] الحجرات/١٤

[3] الأحزاب/٣٥

يخامركم شك في أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تعمير العالم الأخروي من جنة ونار لأن الله –تعالى– قادر على أن يخلق لهذين الموضعين خلْقاً يعمرونهما إن شاء خَلْقَهما ، ولكن الله أراد تعمير العالَمين الدنيوي والأخروي ، وجعل الدنيا مِصْقَلَة النفوس البشرية تهيئها للتأهل إلى تعمير العالم الأخروي لتلتحق بالملائكة ، فجعل الله الشرائع لكف الناس عن سيء الأفعال التي تصدر عنهم بدواعي شهواتهم المفسدة لفطرتهم ، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضاً ليبقى صالحاً للوفاء بمراد الله إلى أمدٍ أرادَه ، فشرع للناس شرْعاً ودعا الناس إلى إتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمى بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما في قِوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع ، ثم يستتبع ذلك إظهارَ تمكين أنفسهم من قبول ما يُرسم لهم من السلوك عن طيب نفس ، وثقةٍ بمآلي نزاهة أو رجس . وذلك هو الأعمال ائتماراً وانتهاءً وفعلاً وانكفافاً * . وهذه الغاية هي التي تتفاوت فيها المراتب إلاّ أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذي به دخلوا فإن الآتي بالبعض من الخير قد أتى بما كان أحسنَ من حاله قبل الإيمان ، والآتي بمعظم الخير قد فاق الذي دونَه ، والآتي بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز ، بحيث إن الشريعة لا تَعدِم منفعة تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسموا بالمؤمنين والمسلمين ومن تلك المراتب حماية الحوزة والدفاع عن البيضة ، فهل يشك أحد في أن عَمرو بن معديكرب أيامَ كان لا يرى الانتهاء عن شرب الخمر ويقول إن الله– تعالى– قال : ﴿ **فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ** ﴾ [(1)] فقلنا : لا إنه قد دَلَّ جهادُه يوم القادِسية على إيمانه وعلى تحقيق شيء كثير من أجزاء إسلامه فهل يُعد سواءً والكافرين في كونه يخلد في النار ؟فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكملة المقصد لا يُنازِعُ في هذين– أعني كونَها في الدرجة الثانية وكونَها مقصودة– إلا مكابرٌ . ومما يؤيد هذا أكمل تأييد ما ورد في «الصحاح»* في حديث معاذ بن جبل أن النبيء – ﷺ– كان بعثه إلى اليمن فقال له : " إنَّك ستأتي قوماً من أهل الكتاب فإذا جئتهم فادْعُهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله {أي ينطقوا بذلك نطقاً مطابقاً لاعتقادهم } فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنّ الله فرضَ عليهم خمسَ صلواتٍ في كلِّ يومٍ وليلةٍ الخ " فلولا أن للإيمان وللإسلام الحظ الأول لما قدّمَه ، ولولا أن الأعمال لا دخل لها في مسمى الإسلام لما فرّق بينهما ، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا ببقائه على جزء من الكفر ولو لحظةً مع توقع إجابته للدين رضى بالكفر وهو من الكفر فكيف يأمر بسلوكه المَعصوم عن أن يُقِرّ أحداً على باطل ، فانتظم القول الثالث للقولين . ومما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والعقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية فالأمر الذي لا يحصُل شيءٌ من المطلوب دونَه لا يُنجي من العذاب إلا

---

* انكفافاً بمعنى تركاً وتجنُباً

(1) المائدة/ ٩١

* حديث معاذ أخرجه البخاري في صحيحه/ ١٧٢ برقم ١٤٩٦ ،وابن خزيمة في صحيحه ٨/ ٢٦٣ برقم ٢٠٨٨

جميعُه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخَلَّداً في النار لأنه لا يحصل منه شيء من المقصود بدون الإيمان والإسلام ، وأما الأمور التي يقرُب فاعلها من الغاية بمقدار ما يخطُو في طرقها فثوابها على قدر ارتكابها ، والعقوبة على قدر تركها ، ولا ينبغي أن ينازِعَ في هذا غيرُ مكابر ، إذ كيف يستوي عند الله العليمِ الحكيمِ رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلَم وامتثل وانتهى ، إلا أنه اتبع الأمَّارة بالسوء في خصلةٍ أو زلةٍ فيحكم بأن كلا الرجلين في عذاب وخلود ؟ وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية في البقاء على الإسلام إذا كان الذي فر من أجله للإسلام حاصلاً على كل تقدير وهو الخلود في النار حتى إذا أراد أن يتوب آمَن يومئذٍ ؟ وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيين إذ العصمة مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفراً فهل يقول هذا العاقل إن الأمة في تلك الحالة متصفة بالكفر ، ولا إخال عاقلاً يلتزمها بعد أن يسمعها ، أفهل يموِّهُ أحدٌ بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى : ﴿ **وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡ** ﴾ [1] يعني الصلاة ، إن الله سمَّى الصلاةَ إيماناً ولولا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينّا أن الأعمال هي الغاية من الإيمان والإسلام فانتظم القول الرابع والخامس لثلاثةِ الأقوال لمن اقتدى في الإنصاف بأهل الكمال . ثم على العالم المتّشبع بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقامَ موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير ، ومنها مقامَ تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبةَ المماذق[2] فلا يحتج أحد بما ورد في أثبت أوصاف الموصوف ، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة في سياق الثناء عليه إذ هو متصف بها جميعاً ، فإذا وصف تارة بجميعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالاً على مساواة ذلك الواحد لبقيتها ، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلاً على كون حقيقة أحدهما مركبة ومقومة من مجموعهما فإنما يحتج محتج بسياق التفرقة والنفي أو بسياق التعليم والتبيين فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقولة سخيفة ناشئة عن قلةِ تأمّلٍ وإحاطةٍ بمواردِ الشريعةِ وإغضاءٍ عن غرضها ويؤولَ إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاض الجامعة الإسلامية بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرةً محيطةً حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء ، بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة الحي[3] . أما مسألة العفو عن العصاةِ فهي مسألة تتعلق بغرضنا وليست منه ،

---

[1] البقرة/١٤٣

[2] قال الزبيدي (مذَقَ الوُدَّ . . . إذا لم يُخلِصْه فهو مذّاقٌ . . . وهو مُماذِقٌ أي : غيْر مُخلِص كما في الصّحاح وقيل : مَلول) تاج العروس ١/٦٥٨١

[3] مثل يضرب للحكم الصحيح وأصلُه عن زرقاء اليمامة، وزعم الرواة أنها نظرت إلى سرب قطاً وهو عابر بين نيقين فقالت:

ليتَ الحَمامَ لِيَـهْ إلى حَمامَتِيَـهْ *** ونِصْفُهُ قَدِيَـهْ صـار الحمامُ مِيَـهْ

وإن ذلك القطا حط بأسره على شبكة صائدٍ فاصطاده كله فوجده ستا وستين، فضربت العرب بها المثل . . الفصول والغايات لأبي العلاء المعري ٧٦/١

والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها وأمرها موكول إلى علم الله، إلا أن الذي بلغنا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلاّ لكان الزواجرُ كضربٍ في باردِ الحديدِ وإذا علمتم أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمتم خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبري من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤوّل قول قدمائه ذلك التأويل المعتاد ، وكأني بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلَلِ الرّمادِ)[1] .

أمّا آيةُ النّساءِ فهيَ تصُبُّ في قضيَّةِ الشّركِ والتي نصُّها : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾ ﴾[2] قال ابن عاشورٍ وهو يتكلمُ في تفسيرِها :

(جَلَتِ الشّكَ وذلك أن قوله ﴿ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ مبطلٌ للمعتزلة وقولُه : (لمن يشاء) رادّاً على المرجئة دالٌّ على أن غفران ما دون الشرك لقوم دون قوم ولعلّه بنى كلامه على تأويل الشرك به بما يشمل الكفر كله أو بناه على أن اليهود أشركوا فقالوا : عزير ابن الله والنصارى أشركوا فقالوا : المسيح ابن الله ،وهو تأويل الشافعي فيما نسبه إليه فخر الدين وهو تأويل بعيد .

فالإشراك له معناه في الشريعة والكفر دونه له معناه والمعتزلة تأولوا الآية بما أشار إليه في الكشاف : بأن قوله ﴿ لِمَن يَشَآءُ ﴾ معمول يتنازعه (لا يغفر) المنفي (ويغفر) المثبت .)[3]

يقصد ابن عاشور هنا ما جاءَ في الكشاف:(الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله تعالى : ﴿ لِمَن يَشَآءُ ﴾ كأنه قيل إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على أنّ المراد بالأول من لم يتب ، وبالثاني من تاب . ونظيره قولك : إنّ الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء . تريد : لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ، ويبذل القنطار لمن يستأهله .)[4]

وأخذَ ابن عاشورٍ من النصِ المذكورِ آنفاً تقديرَ الكلامِ بقولِهِ: (وتحقيق كلامه أن يكون المعنى عليه : إن الله لا يغفر الشرك لمن يشاء ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء ويصير معنى لا يغفر لمن يشاء أنه لا يشاء المغفرة له إذ لو شاء المغفرة له لغفر له لأن مشيئة الله الممكن لا يمنعها شيء وهي لا تتعلق بالمستحيل)[5] .

---

[1] التحرير والتنوير ١/ ٢٧٠-٢٧٤

[2] النساء/١١٦

[3] المصدر السابق ٥/ ٨٢

[4] الكشاف ١/ ٥٣٢

[5] المصدر السابق ٥/ ٨٢

هنا لأبدَّ من التّنبيهِ إلى إعراب لفظِ ﴿ الممكن ﴾ بُغيةَ إيضاحِ المعنى فهو مفعول به للمصدر الميمي ﴿ مشيئة ﴾ ،وليس نعتاً له- كما قدْ يُتَوَهّمُ- فهو يريدُ به شاءَ اللهُ الممكنَ؛أيْ أرادَ أنْ يخلقَ ويوجِدَ الممكنَ،وهذه المشيئةُ لا يمنعها شيءٌ لكونِها خارجَ حيّزِ المستحيلاتِ،بل هي في دائرةِ الممكناتِ.

ثُمَّ أضافَ ابنُ عاشورٍ : (فلما قال ﴿ **لَا يَغْفِرُ** ﴾ علمنا أن ﴿ من يشاء ﴾ معناه لا يشاء أن يغفر فيكون الكلام من قبيل الكناية مثل قولهم : لا أعرفنك تفعل كذا أي لا تفعل فأعرفك فاعلا وهذا التأويل تعسف بين . وأحسب أن تأويل الخوارج قريب من هذا . وأما المرجئة فتأولوا بما نقله عنهم ابن عطية: أن مفعول ﴿ من يشاء ﴾ محذوف دل عليه قوله ﴿ **أَن يُشْرَكَ بِهِ** ﴾ أي ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء الإيمان أي لمن آمن . وهي تعسّفاتٌ تُكرِهُ القرآنَ على خدمةِ مذاهبهم .)[1]

وفي هذا الموضعِ بيّنَ ابنُ عاشورٍ رأيَهُ ومذهبَهُ فيما قيلَ فقالَ: (وعندي أن هذه الآية إنْ كانتْ مرادًا بها الإعلامُ بأحوال مغفرة الذنوب فهي آيةٌ اقتصِرَ فيها على بيان المقصود وهو تهويل شأن الإشراك وأجمِلَ ما عداه إجمالا عجيبا بأن أدخِلَتْ صُوَرُهُ كلُّها في قوله ﴿ **لِمَن يَشَآءُ** ﴾ المقتضي مغفرةً لفريق مُبْهَمٍ ومؤاخذةً لفريق مُبْهَمٍ . والحوالةُ في بيان هذا المجمل على الأدلة الأخرى المستقراةِ من الكتاب والسنة ولو كانتْ هذه الآيةُ ممّا نزلَ في أوّلِ البعثةِ لأمكنَ أن يقال : إن ما بعدَها من الآيات نسخَ ما تضمّنَتْهُ ولا يهولُنا أنها خبرٌ لأنها خبرٌ مقصودٌ منه حكمٌ تكليفيٌّ)[2] وهذه مسألةٌ أصوليّةٌ -من أبحاثِ أصول الفقهِ-جديرةٌ بالدّراسةِ والبحثِ في مفهومِ النسخِ؛لأنّ المعهودَ والمعروفَ لدى دارسي الأصولِ أنّ:الخبرَ لا يُنسَخُ[3] .لكنْ هنا يقيّدُ ابنُ عاشورٍ الخبرَ بما لمْ يتضمّنْ أمراً أو نهياً . وقد كنتُ أظنُّ أنّ هذا ممّا تفرّدَ بِهِ ابنُ عاشورٍ . لكنْ وجدتُهُ مسبوقاً بما أشار إليهِ صاحبا "كشف الأسرار" و "ميزان الأصول":(إنّ الخبرَ إنْ كانَ في الأحكامِ الشّرعيّةِ فهوَ والأمرُ والنّهيُ سواءٌ) .[4] ثُمَّ أضافَ ابنُ عاشورٍ قائلاً: (ولكنها نزلت بعد معظم القرآن فتعين أنها تنظر إلى كل ما تقدمها وبذلك يستغني جميع طوائف المسلمين عن التعسف في تأويلها كل بما يساعد نحلته وتصبح صالحة لمحامل الجميع والمرجع في تأويلها إلى الأدلة المبينة وعلى هذا يتعين حمل الإشراك بما يشمل اليهودية والنصرانية ولعله نظر فيه إلى قول ابن عمر في تحريم تزوج اليهودية والنصرانية بأنهما مشركتان . وقال : أي شرك أعظم من أن يدعى لله ابن . وأدلة الشريعة صريحة في اختلاف مفهوم هذين الوصفين وكون طائفة من اليهود قالوا : عزير ابن الله والنصارى قالوا

---

[1] التحرير والتنوير ٥/٨٢-٨٣

[2] المصدر نفسه٥/٨٣

[3] أصول السّرخسي ٢/٥٩،المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي ٢/١٤٥،التقرير والتحبير شرح كتاب التحرير لابن أمير الحاج٤/٤٧١

[4] كشف الأسرار للبزدوي ٥/٤٢٧،ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه/لأبي بكر محمد السمرقندي ٢/٩٩٣،التقرير والتحبير٤/٤٧٥

المسيح ابن الله لا يقتضي جعلهم مشركين إذ لم يدعوا مع ذلك لهذين إلهية تشارك الله -تعالى- واختلاف الأحكام التكليفية بين الكفرين دليل على أن لا يراد بهذا اللفظ مفهوم مطلق الكفر على أنه ماذا يغني هذا التأويل إذا كان بعض الكفرة لا يقول بإلهية غير الله مثل معظم اليهود . وقد اتفق المسلمون كلهم على أن التوبة من الكفر أي الإيمان يوجب مغفرته سواء كان كفر إشراك أم كفرا بالإسلام، لا شك في ذلك إما بوعد الله عند أهل السنة أو بالوجوب العقلي عند المعتزلة؛ وأن الموت على الكفر مطلقا لا يغفر بلا شك إما بوعيد الله أو بالوجوب العقلي؛ وأن المذنب إذا تاب يغفر ذنبه قطعا إما بوعد الله أو بالوجوب العقلي . واختلف في المذنب إذا مات على ذنبه ولم يتب أو لم يكن له من الحسنات ما يغطي على ذنوبه فقال أهل السنة : يعاقب ولا يخلد في العذاب بنص الشريعة لا بالوجوب وهو معنى المشيئة، فقد شاء الله ذلك وعرفنا مشيئته بأدلة الكتاب والسنة . وقال المعتزلة والخوارج: هو في النار خالدا بالوجوب العقلي وقال المرجئة: لا يعاقب بحال وكل هاته الأقسام داخل في إجمال ﴿ لمن يشاء ﴾)[1] .

وأمّا آيةُ الأنعام فهي:

قولُ الله -تعالى- ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾[2] قال الزّمخشريُّ في تفسيره:(أي لم يخلطوا إيمانهم بمعصية تفسقهم . وأبى تفسيرَ الظلمِ بالكفرِ لفظُ اللبسِ)[3] تعقبه ابن المنير قائلاً :

(وقد وردَ أنّ الآيةَ لمّا نزلَتْ عظمَتْ على الصّحابةِ وقالوا: أينا لمْ يظلمْ نفسَهُ؟ فقال -عليه الصّلاةُ والسّلامُ-: إنّما هو الظلم في قولِ لقمان: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ ﴾[4] وإنّما هو يروم بذلك تأويلَهُ على معتقَدِه في وجوبِ وعيدِ العُصاةِ وأنّهم لا حظَّ لهم في الأمنِ كالكفّارِ، ويجعلُ هذه الآيةَ تقتضي تخصيصَ الأمنِ بالجامعينَ الأمرَيْنِ: الإيمانَ؛ والبراءةَ من المعاصي . ونحنُ نسلّمُ ذلكَ، ولا يلزمُ أنْ يكونَ الخوفُ اللاحقُ للعصاةِ هو الخوفُ اللاحقُ للكفّارِ، لأنَّ العصاةَ من المؤمنينَ إنّما يخافونَ العذابَ المؤقّتَ وهم آمنونَ من الخلودِ، وأمّا الكفّارُ فغيرُ آمنينَ بوجْهٍ ما، واللهُ الموفّقُ)[5] . يتّضحُ من كلامِ ابن المنيّر أنّه يفرّقُ بينَ الخوفَيْنِ: خوفِ الكافرِ بسببِ الخلودِ في النّارِ؛ وخوفِ العاصي من العذابِ المؤقّتِ لكونِه من أهلِ التوحيد فلا يشملُه الخلود في النّارِ .

وكذلك تعقّبَ ابنُ عاشور الزّمخشريَّ في حملِه الظّلمَ على المعاصي، وكأنَّ الزّمخشريَّ لمْ يصِلْهُ خبرُ تفسيرِ الظّلمِ بالشّركِ، من

[1] التحرير والتنوير ٥/٨٣-٨٤

[2] الأنعام/٨٢

[3] الكشاف ٢/٣٣

[4] لقمان/١٣

[5] الانتصاف ٢/٣٣-٣٤

صاحبِ الشّريعةِ نفسِه -ﷺ- بحيثُ لم يتسنَّ له أنْ يطّلعَ عليه،قالَ ابنُ عاشور : (وحمل الزّمخشريُّ الظلم على ما يشمل المعاصي لأن المعصية ظلم للنفس كما في قوله -تعالى- ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ﴾ [1] تأويلا للآية على أصول الاعتزال ، لأن العاصي غير آمن من الخلود في النار ، فهو مساو للكافر في ذلك عندهم ، مع أنه جعل قوله ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ ﴾ إلى آخره من كلام إبراهيم ، وهو إن كان محكيا من كلام إبراهيم لا يصح تفسير الظلم منه بالمعصية ، إذ لم يكن إبراهيم حينئذ داعيا إلا للتوحيد ولم تكن له بعد شريعة ، وإن كان غير محكي من كلامه فلا يناسب تفسيره فيه بالمعصية لأن تعقيب كلام إبراهيم به مقصود منه تأييد قوله وتبيينه ، فالحق أن الآية غير محتاجة للتأويل على أصولهم نظرا لهذا الذي ذكرناه)[2] .

تعقيب ابنِ عاشورٍ هذا ينطوي على ردٍّ علميٍّ رصينٍ حيثُ خالفَ الزّمخشريَّ في حملِه الآيةَ على المعصيةِ لا على الشّركِ وهو الحقُّ والصّوابُ لأسبابٍ منها :-

- الأوّلُ:مذهبُ ابنِ عاشورٍ هو ما عليه جماهيرُ العلماءِ من أهلِ السّنّةِ والجماعةِ .
- الثّاني:إنَّ النبيَّ- صلواتُ اللهِ عليه وتسليماتُه-فسّرَ الظلمَ بالشّركِ[3]،فلا يبقى مجالٌ لاجتهادِ المجتهدين،وقد قيلَ:لا اجتهادَ مع النصِّ،يضافُ إلى ما سبقَ أنّ الباحثينَ في علومِ القرآنِ؛والمفسّرينَ يعدّونَ هذه الآيةَ الشّريفةَ شاهداً لما فسره النبيُّ- صلواتُ اللهِ عليه وتسليماتُه- ولا يُتصوّرُ أنّ الزّمخشريَّ لا يعلمُ ذلكَ بل لا يخفى على مَنْ دونَهُ،فكيفَ خفيَ عليهِ ، اللهُمَّ إلاّ أنْ يفعلَ به التعصّبُ لمذهبه ما فعلَ،فاحتاجَ إلى أن يتكلّفَ في إخراجِ الآيةِ عن دائرتها إلى ما ينسجمُ مع هواهُ .
- الثالث:ما عليه الزّمخشريُّ وأمثالُه في تسليطِ أحكامِ آياتٍ نزلَتْ في حقِّ الكفّارِ والمشركينَ لتشملَ المسلمينَ أمرٌ خطيرٌ،يمتدُّ خطرُه إلى تكفيرِ المسلمينَ بغيرِ حقٍّ،وهذا ما يعانيه اليومَ مجتمعُنا الإسلاميُّ،ويحول دونَ فُشُوِّ الودِّ والمحبّةِ بينهم ،ويعوقُ توحيدَ كلمتِهم ولَمِّ فُرقتِهم وجمعَ الصّفِّ.

وأمّا آيةُ الأنفال فهيَ :

قولُه -تعالى- ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٥١﴾ ﴾

قالَ الزّمخشريُّ: (﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ يحتمل أن يكون من كلام الله، ومن كلام الملائكة ، و ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ رفع بالابتداء و ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ ﴾ خبره ﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ ﴾ عطف عليه ، أي ذلك العذاب بسببين : بسبب كفركم ومعاصيكم وبأن

(1) التوبة/٣٦

(2) التحرير والتنوير/٧/٣٣٣

(3) البرهان في علوم القرآن للزركشي/٣٤٨، الإتقان/١/٣٢، بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو لمجموعة من العلماء /٣٠٧

الله ﴿ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ لأن تعذيب الكفار من العدل كإثابة المؤمنين . وقيل : ظلام للتكثير لأجل العبيد ، أو لأنَّ العذابَ من العِظَمِ بحيثُ لولا الاستحقاقُ لكان المعذِّبُ بمثله ظلاّماً بليغَ الظلم متفاقِمَهُ .)[١] تعقّبه ابنُ عاشورٍ مبدياً موافقتَه في البدء فقالَ:(وقولُه﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾عطفٌ على﴿ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾والتّقدير:وبأنّ اللهَ ليسَ بظلّامٍ للعبيدِ)[٢] وتابعَ ابنُ عاشورٍ معقّباً شارحاً : (وهذا علة ثانية لإيقاع تلك العقوبة عليهم فالعلة الأولى المفادة من باء السببية تعليل لإيقاع العقاب . والعلة الثانية المفادة من العطف على الباء ومجرورها تعليل لصفة العذاب أي هو عذاب معادل لأعمالهم فمورد العلتّين شيء واحد لكن باختلاف الاعتبار)[٣] المعنى :بيّنَ ابنُ عاشورٍ من خلالِ تفسيرِهِ لِمَ وقعَ العذابُ؟ثُمَّ لماذا بهذه الكيفيّةِ؟فالعذابُ واقعٌ بسببِ ما قدّمَتْ أيديكم،ومهما اشتدّ العذابُ وبالغاً ما بلغَ من العِظَمِ فاللهُ لا يوصَفُ بالظّلمِ أبداً،قالَ ابنُ عاشورٍ:(ونفي الظلم عن الله– تعالى– كناية عن عدله وأن الجزاء الأليم كان كفاءً للعمل المجازى عنه دون إفراط وجعل صاحب الكشاف التعليلين لشيء واحد وهو ذلك العذاب فجعلهم سببين لكفرهم ومعاصيهم وأن التعذيب من العدل مثل الإثابة وهو بعيد لأن ترك الله المؤاخذة على الاعتداء على حقوقه إذا شاء ذلك ليس بظلم والموضوع هو العقاب على الإشراك والفواحش ، وأما الاعتداء على حقوق الناس فترك المؤاخذة به على تسليم أن ليس بعدل وقد يعوض المعتدى عليه بترضية من الله فلذلك كان ما في الكشاف غيرَ خالٍ عن تعسّفٍ حمله عليه الإسراع لنصرة مذهب الاعتزال من استحالة العفو عن العصاة لأنه مناف للعدل أو للحكمة)[٤] . وكأنَّ ابنَ عاشورٍ يقولُ:إذا شاءَ اللهُ أنْ يدعَ حقَّهُ فأينَ الظّلمُ؟أمّا إنْ كانَتِ المعاصي تتعلّقُ بحقوقِ النّاسِ،فالنّاس خلقهُ وعبيدُهُ وملكٌ لهُ يتصرّفُ فيه كيفَ يشاءُ وهو–جلَّ وعلا–﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[٥]بل قدْ يعوّضُهم بما هو أصلحُ لحالِهم يومَ هم بأمسّ الحاجةِ ولو إلى حسنةٍ واحدةٍ فقطْ ، يومَ يقومُ النّاسُ لربّ العالمين .

أمّا آيةُ الأحزابِ فهيَ:

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ ﴾

---

[١] الكشاف ١٦٤/٢

[٢] التحرير والتنوير ٤٢/١٠

[٣] المصدر نفسه ٤٢/١٠

[٤] المصدر نفسه ٤٢/١٠

[٥] الأنبياء/٢٣

قال ابنُ عاشورٍ وهو يمهّدُ للردّ على الزّمخشريّ: (دلائل الكتاب والسنة الدالة على أن الذنوب الكبيرة التي فرطت لا يضمن غفرانها للمذنبين إلا بشرط التوبة من المُذنِب وعداً من الله بقوله : ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾ ﴾[1] وألحقت السنة بموجبات المغفرة الحجّ المبرور والجهاد في سبيل الله وأشياء أخرى . والوجه في تفسير ذلك عندي : أن تُحمل كل صفة من هذه الصفات على عدم ما يعارضها مما يوجب التبعة ، أي سلامته من التلبس بالكبائر حملاً أراعي فيه الجري على سَنَن القرآن في مثل مقام الثناء والتنويه بالمسلمين من اعتبار حال كمال الإسلام كقوله : ﴿ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾[2] فإنا لا نجد التفصيل بين أحوال المسلمين إلا في مقام التحذير من الذنوب . والمرجع في هذا المحمل إلى بيان الإجمال بالجمع بين أدلة الشريعة . وقد سكت جمهور المفسرين عن التصدّي لبيان مفاد هذا الوعد ولم يعرّج عليه فيما رأيت سوى صاحب الكشاف)[3] عندَ هذه النقطةِ يشيرُ ابنُ عاشورٍ إلى تميُّز وتفرُّدِ الزّمخشريّ من بين المفسّرينَ، ثُمَّ أضافَ العلامّةُ ابنُ عاشور وهو يقولُ:(فجعل معنى قوله : ﴿ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ : أن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات أعدّ الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً ، وجعل واو العطف بمعنى المعية ، وجعل العطف على اعتبار المغايرة بين المتعاطفات في الأوصاف لا المغايرة بالذوات ، وهذا تكلّفٌ وصُنعٌ باليدِ ، وتبعه البيضاويُّ[4] وكثير)[5] . الردُّ هنا جاءَ على الزّمخشريّ ومَن وافقَه كالإمامِ البيضاويّ واصفاً إيّاهم بالتّكلّفِ وصنعٍ باليدِ واستُدلَّ على رأيِهِ بأنَّ الكبائرَ لا تسقطُ عن صاحبِها إلاّ بالتّوبةِ ، حسبَما قالَ: (ويعكر عليه[الزّمخشريّ] أن جمع تلك الصفات [الإسلام ، الإيمان، . .الذكر] لا يوجب المغفرة لأن الكبائر لا تسقطها عن صاحبها إلا التوبةُ)[6] وشاءَ ابنُ عاشورٍ أن يعتذرَ عن الزّمخشريّ ويجدَ له مخرجاً ممّا وقعَ فيهِ فقالَ: (إلاّ أنْ يُضمَّ إلى كلامه ضميمةٌ وهي حملُ ﴿ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ ﴾ على معنى المتصفين بالذكر اللساني والقلبي ، فيكون الذكر القلبي شاملاً للتوبةِ كما في قوله تعالى :

---

[1] الأنعام / ٥٤

[2] الأنفال / ٤

[3] التحرير والتنوير ٢٥/٢٢

[4] أنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي البيضاوي ١٣/٥

[5] التحرير والتنوير ٢٥/٢٢

[6] المصدر نفسه ٢٥/٢٢

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ ﴾ [(١)] فيكونُ الذينَ جمعوا هذه الخصالَ العشرَ قدْ حصلَتْ لهم التوبة غير أنَّ الاعتذارَ عن الزّمخشريّ لا يتجاوزُ هذه الآيةِ ،فإنَّ في القرآنِ آياتٍ كثيرةً مثلَها يضيقُ عنها نطاقُ هذا الاعتذار منها قولُهُ -تعالى- ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ﴾ [(٢)] إلى قولِهِ ﴿ أُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا ﴾ الآيةُ من سورةِ الفرقانِ[(٣)]) [(٤)] والحاصلُ أنَّ ابنَ عاشورٍ أرادَ أنْ يعتذرَ عن الزّمخشريّ إلاّ أنَّهُ لَمْ يجدْ لذلكَ سبيلاً حيثُ صرفَ الزّمخشريُّ الآيةَ عن المرادِ منها فعلاً إلى ما لا يمكنُ أن يحملَ عليهِ أبداً . وأمّا آيةُ (ق) فهي قولُهُ -تعالى- ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾ ﴾ ظلاّمٌ على وزنِ (فعّال) صيغةُ مبالغةٍ ، وقدْ تساءَلَ الزّمخشريُّ عن سببِ ورودِ هذهِ الصّيغةِ وما تفسيرُها فقال: (فيه وجهان ، أحدهما : أن يكون من قولك : هو ظالم لعبده ، وظلام لعبيده . والثاني : أن يراد لو عذبتُ مَن لا يستحقُّ العذابَ لكنتُ ظلاماً مُفرِطَ الظلم . فنفى ذلك .) [(٥)] ردَّ عليهِ ابنُ المنيِّرِ من خلالِ ذكرهِ وجهَيْنِ آخرَيْنِ: (أنَّ فعّالا قد وردَ بمعنى فاعل فهذا منهُ، الثّاني أنَّ المنسوبَ في المعتادِ إلى الملوكِ من الظلمِ تحتَ ظلمِهم إنْ عظيماً فعظيمٌ وإنْ قليلاً فقليلٌ . فلمّا كانَ ملكُ اللهِ -تعالى- على كلِّ شيءٍ مَلَكَهُ -قدّسَ ذاتُهُ- عمّا يتوهّمُ مخذولٌ -والعياذُ باللهِ- أنّهُ منسوبٌ إليهِ من ظلم تحتَ شمولِ كلِّ موجودٍ ،ولقدْ بدّلَ القدريّةُ [أي: المعتزلة] فتوهّموا أنَّ اللهَ -تعالى- لَمْ يأمرْ إلاّ بما أرادَهُ وبما هو من خلقِ العبدِ بناءً على أنّهُ لو كلّفَ على خلافِ ما أرادَ وبما ليسَ من خلقِ العبدِ لكانَ تكليفاً بما لا يُطاقُ، واعتقدوا أنّ ذلك ظلمٌ في الشّاهدِ ،فلَوْ ثبتَ في الغائبِ لكانَ كما هو في الشّاهدِ ظلماً واللهُ -تعالى- مُبرّأٌ من الظّلمِ) [(٦)] وهذا الوجهُ الأخيرُ معناهُ ما ذكرنا من أنّ اللهَ حُرٌّ في ملكِهِ يفعلُ ما يشاء فلا يوصَفُ -عزّ وجلّ- بظلمٍ مطلقاً . أمّا ابنُ عاشورٍ فقد ردَّ على الزّمخشريّ بما نصُّهُ: (وقد أشار في الكشاف إلى أن إيثارَ وصف ﴿ ظَلَّامٍ ﴾ هنا إيماءٌ إلى أن المنفيَّ لو كانَ غيرَ منفي لكانَ ظلماً شديداً فيُفهَمُ منه أنه لو أخذ الجاني قبل أن يعرفَ أن عملَه جنايةٌ لكانت مؤاخذتُه بها ظلماً شديداً . ولعل صاحب الكشاف يرمي إلى مذهبه من استواءِ السيئات ، والتعبيرُ بالعبيد دون التعبيرِ بالناس ونحوه لزيادة تقريرِ معنى الظلمِ في نفوسِ الأمّةِ ، أي لا أظلمُ ولو كانَ المظلومُ عبدي فإذا كانَ اللهُ الذي خلقَ العبادَ

---

(١) آل عمران / ١٣٥

(٢) الفرقان/٦٣

(٣) الآية/٧٥

(٤) التحرير والتنوير ٢٢/٢٥-٢٦

(٥) الكشاف ٤/٩

(٦) الانتصاف ٤/٩

قد جعلَ مؤاخذةَ مَن لم يسبقْ له تشريعٌ ظلماً فما بالك بمؤاخذة النّاس بعضِهم بعضاً بالتبعاتِ دونَ تقدّمٍ إليهم بالنهي مِن قبلُ ، ولذلك يقالُ : لا عقوبةَ إلا على عملٍ فيه قانونٌ سابقٌ قبلَ فعلِه .)[1] إنّ رائحةَ الرّدّ تفوحُ من قلمِ ابنِ عاشورٍ عندَ هذا الموطِنِ ، وإنْ قدّمَهُ بصيغةِ التّرجي فهو يريدُ أنْ يقولَ :الزّمخشريُّ متمسّكٌ بمذهبِه القائلِ باستواءِ السّيئاتِ من العاصي والكافر كليهما بلا فارقٍ،ولا ريبَ في كونِه مصيباً .إذنْ تعقّبَ ابنُ عاشور الزّمخشريَّ في تلك الآياتِ البيّنةِ التي تكلّمْنا عنها والمتعلقة بحكمِ مرتكبِ الكبيرةِ بالرّدّ عليه فيها جميعاً ،بسببِ الخلافِ بينَ الرجلَيْن؛فالزّمخشريُّ المعتزليُّ يرى العاصيَ-أو الفاسقَ-لا مؤمناً خالصاً ولا كافراً خالصاً ، ويراه بينهما فيما يسمّى بـ(المنزلة بين المنزلتين)ويرى أيضاً أنّهُ مخلّدٌ في النّار،ومن المعلومِ لدى الدارسينَ للفرقِ الإسلاميّةِ أنّ المعتزلةَ يطربونَ أيما طربٍ لقولِه -تعالى- ﴿ وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً ۚ قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدًا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓ ۖ أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٨٠﴾ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾ ﴾[2] أمّا ابن عاشورٍ فهو متبعٌ لما جاءَ في الكتابِ والسنةِ ، فهو من علماءِ أهلِ السنةِ والجماعةِ ، . فهو على مثلِ مذهبِ البغويِّ[ت٥١٦هـ] القائلِ (﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ بأيديكم من الأصنام، وفيه دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله —تعالى-)[3] وابنِ الجوزيّ الذي يقولُ:(قال ابن جرير في ما وجهان :أحدهما أن تكون بمعنى المصدر فيكون المعنى والله خلقكم وعملكم والثاني أن تكون بمعنى الذي فيكون المعنى :والله خلقكم وخلق الذي تعملونه بأيديكم من الأصنام . . وفي هذه الآية دليل على أن أفعال العباد مخلوقة –لله-)[4]

النتائج(١)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١	٦	١	٩	٣	٢

---

[1] التحرير والتنوير٢٦/٣١٦-٣١٧

[2] البقرة/٨٠-٨١

[3] معالم التنزيل ٤٥/١

[4] زاد المسير ٧٠/٧

المبحث الثاني: النبوات

١ – حاجة النّاس إلى الرسل:-

تشتاقُ الفطرةُ الإنسانيةُ الى الرّسلِ الذينَ يبعثُهمُ اللهُ إلى أقوامِهمِ ليبلّغوا عنهُ شريعَتَهُ ودينَهُ الذي ارتضاهُ حتّى لا يُتْرَكوا هملاً من غيرِ تبليغٍ ولا تكليفٍ، وهذا يبرِّرُ لنا لِمَ حفلَ تاريخُنا البشريُّ بتلكَ القائمةِ المباركةِ التي تضمُّ أسماءَ الأنبياءِ والرّسلِ العظامِ –عليهم السّلامُ– ويشيرُ أيضا إلى وقوعِ بعثِهِم وإرسالِهم بالفعلِ فضلاً عن جوازِهما، فبعثةُ الرسلِ جائزةٌ نقلاً وعقلاً؛ فأمّا العقلُ فلا يُحيلُ أنْ يصطفيَ اللهُ –مدبّرُ أمرِ الكونِ– من عبادِهِ رسلاً يبعثُهم مبشّرينَ ومنذرينَ، وأمّا النقلُ فمستفيضٌ بالأدلّةِ على ذلكَ. أمّا الحكمةُ من إرسالِهم فما هي إلاّ تلبيةً لحاجةِ العقلِ البشريّ الموسومِ بالعجزِ والقصورِ إلى مَنْ يعينُه ويأخذُ بيديهِ في ظلماتِ الحيرةِ.. وموارِدُ عجزِ العقلِ وقصورِه مختلفةٌ فمن جهةٍ تركبُه الشّهواتُ ويتملّكُه الهوى، فيقودُه إلى الضّلالِ والباطلِ، ومن ناحيةٍ أخرى يتفاوتُ الإدراكُ العقليُّ والذّهنيُّ بينَ بني البشرِ، إذْ ليسَ بمستوىً واحدٍ، كما أنّ مصالحَهم متباينةٌ لا تكادُ تجمعُهم غالباً على هدفٍ واحدٍ مهما سما وإنْ كانَ ابتغاءَ الحقيقةِ، والمتأمّلُ في تاريخِ فلاسفةِ اليونانِ يعي ويفهمُ تماماً التّخبّطَ الذي وقعوا فيه حينَ كانوا يبحثونَ عن الحقيقةِ. و(إنّ العقلَ البشريَّ وحدَهُ ليسَ في استطاعتِهِ أنْ يبلغَ بصاحبِه ما فيه سعادتُهُ في هذه الحياةِ الدّنيا، اللهُمَّ إلاّ في القليلِ النّادرِ)[1] وممّا يزيدُ الأمرَ تعقيداً محاولةُ فهمِ وإدراكِ المغيّباتِ، فإذا ما أرادَ العقلُ سبرَ أغوارِها باءَ بالفشلِ الذّريعِ لذا كانَ لابدَّ من بعثِ المرسلينَ كي ينقذوا البشريةَ الضّالةَ من عبادةِ الحجرِ والشّجرِ... إلى عبادةِ الله.

وفي موضوعِ بعثةِ الرسلِ؛ النّاسُ أحدُ ثلاثةٍ:-

أ– الذين أنكروا النّبوّاتِ مطلقاً، وجحدوا الرّسلَ، على أساسِ تمجيدِ العقلِ وتحكيمِه حتى في التكليفِ الذي أثبتوهُ من جهتَي العقلِ والخواطرِ؛ وهم البراهمةُ[2] و السّمنيّةُ[3] والصابئةُ* وبعضُ الفلاسفةِ، وقد تأثر بفلسفتِهم بعضُ الزنادقةِ من المسلمينَ.[4]

---

[1] الإسلام وحاجة الإنسانية إليه للدكتور محمد يوسف موسى/٢٠٣

[2] أصول الدين/١٥٤، الإرشاد/٣٢ والبراهمة نسبة إلى (برهم) وهو اسم الله في اللغة السنسكريتية. كما في أصول الدين الإسلامي/٢٠٥ هامش/١٥

[3] شرح العقائد النسفية للتفتازاني/١٦٤

* الصّابئةُ وإن أنكروا بعثَ الرّسلِ اكتفاءً بالعقلِ لكنْ لم يجحدوا اللهَ –تعالى– كما قد يُتَوَهَّمُ.

[4] أعلام النبوة للماوَرْدِي/٣٣، أصول الدين الإسلامي/٢٠٥

ب- الذين أثبتوا النّبوّةَ معتقدين بأنّه واجبٌ على الله أنْ يبعثَهم ، وأنَ التّكليفَ واجبٌ عقلاً ، لا شرعاً ، هؤلاءِ هم المعتزلةُ (الذين أوّلوا الرّسولَ بالعقلِ في قولِه -تعالى- ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [1] . وذلك ليصحّ اسْتدلالُهم بالآية على ما ذهبوا إليهِ من أنّ العقلَ إذا أدركَ في فعلٍ ما حُسْناً أو قُبْحاً وجبَ على صاحبِه وجوباً شرعياً أن يَنْصاعَ لحكمِه ، فيفعلَ ما قضى بحسنِه ، ويتجنّبَ ما قضى بقبحِه ، حتى ولو لم يُبعَثْ رسولٌ ينبّئُه بذلك الحكم)[2] . فالمعتزلة قالوا بذلك مع أنهم أوجبوا على الله بعثَ الرّسلِ (إبانةً للحقّ ، وإقامةً للعدلِ ورعايةً للأصلحِ ، وهذا مبنيٌّ على ما ذهبوا إليه من القولِ بالتّحسينِ والتّقبيحِ العقليّيْنِ وهو أصلٌ فاسدٌ)[3] .

ج- القائلين بأنّ الأوامرَ والنّواهيَ الإلهيّةَ لا يمكنُ أنْ تستقلَّ العقولُ بمعرفتِها ،ولذلك شرع اللهُ الشّرائعَ ،وفرض الأوامرَ والنّواهيَ تكريماً لبني الإنسانِ ،وتشريفاً لهم ،وحفظاً لمصالحهم ،وفي مذهبهم: (الأنبياءُ هم رسلُ اللهِ- تعالى- إلى عبادِه بأوامره و نواهيه زيادةً على ما اقتضَتْهُ العقولُ من واجباتِها و إلزاماً لما جوّزَتْهُ من مباحاتِها لما أرادَه اللهُ من كرامةِ العاقلِ و تشريفِ أفعالِه و استقامةِ أحوالِه و انتظامِ مصالحِه حينَ هيّأَهُ للحكمةِ و طبعَهُ على المعرفةِ ليجعلَهُ حكيماً و بالعواقبِ عليماً لأنَّ الناسَ بنظرهم لا يدركونَ مصالحَهم بأنفسِهم . . . فإنّ الأخبارَ العجيبةَ إذا طرقَتِ الأسماعَ و المعاني الغريبةُ إذا أيقظَتِ الأذهانَ اسْتمدَّتَها العقولُ فزادَ علمُها و صحّ فهمُها ، و أكثرُ الناسِ سماعاً أكثرُهم خواطرَ ، وأكثرُهم خواطرَ أكثرُهم تفكّراً ، وأكثرُهم تفكّراً أكثرُهم علما ، و أكثرُهم علما أكثرُهم عملا . . فلم يوجدْ عن بعثةِ الرّسلِ مَعْدِلٌ ولاعن الحقّ بَدَلٌ)[4] هؤلاءِ رأوا أن الشّرعَ أوجبَ التّكليفَ ؛ لا العقلُ القاصرُ العاجزُ عن احتواءِ وإدراكِ كثيرٍ من القضايا والأمورِ لاسِيَّما المغيّباتِ منها ،وإنْ كانَ العقلُ وسيلةَ الإدراكِ . وقالوا أيضاً بجوازِ إرسالِ الرّسلِ لا بوجوبه على الله -سبحانه وتعالى- إذْ لا يجبُ عليهِ شيءٌ البتّةَ ،هؤلاءِ هم أهلُ السُّنّةِ والجماعةِ الذينَ من علمائِهم حُجّةُ الإسلامِ الإمامُ الغزاليُّ [ت٥٠٥هـ] وهو القائلُ:(إنّ العبدَ لا يجبُ عليه شيءٌ بالعقلِ بل بالشّرعِ، وأنّه لا يجبُ على الله بعثةُ الرّسلِ، وأنه لو بعثَ لم يكنْ قبيحا ولا محالاً)[5] وممّا تجدرُ الإشارةُ إليهِ أنّ موسى بن جعفر[ت ١٨٣ هـ] - رضيَ اللهُ عنهُ - جمعَ المذهبينِ وذلك بقوله: (إن لله

[1] الإسراء /١٥

[2] السلفية/١١٥

[3] مذكرة التوحيد لعبد الرزاق عفيفي /٥٩

[4] أعلام النبوة/٣٣، ينظر الإسلام أصوله ومبادئه١/١١٠

[5] الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي١/٤٩

حجّتين؛ حجةً ظاهرةً، وحجةً باطنةً ،فأمّا الظاهرةُ فالرّسلُ ،وأمّا الباطنةُ فالعقولُ)[1] ويُنسبُ هذا القولُ كذلك إلى الإمامِ ابن تيميّةَ[2] . ولَمّا كانَ الزّمخشريُّ معتزلياً فقدْ أوّلَ الرّسولَ بالعقلِ في آيتينِ كريمتينِ هما قولُ اللهِ-تعالى-﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾[3] ، وقولُه -تعالى- ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾[4] ورأى الاكتفاءَ به والاستغناء عن هُدى الوحي جرياً على سننِ المعتزلةِ وعادتِهم .

- أمّا عن أولى الآيتين: فإنّ الزّمخشريَّ يقولُ: إنّ الإيمانَ باللهِ والتوحيدَ لا يُشْترَطُ فيه بعثةُ الرّسلِ وإنزالُ الكتبِ . وأنه إن لم يبعثْ رسولاً ولم ينزلْ كتاباً ، كانَ الإيمانُ به وتوحيدُه واجباً؛ لِما ركّبَ فيهم من العقولِ ونصبَ لهم من الأدلّةِ ومكّنَهم من النّظرِ والاستدلال .)[5] في هذا التقرير يصرّحُ الزمخشريُّ جهاراً علناً شيئينِ هما :-

- إرسالُ الرّسلِ وما يتبعه من إنزالِ الكتبِ ليسَ شرطاً في الإيمانِ باللهِ-عزّ وجلّ-وتوحيدِه ومتعلقاتِهما من التكاليفِ .

- الإيمانُ به وتوحيدُه واجبانِ لازمانِ حتى معَ عدمِ بعثةِ الرّسلِ وإنزالِ الكتبِ بسببِ ما يأتي :-

١. تركيبِ العقولِ في بني البشر .

٢. نصبُ الأدلّةِ لهم بمقتضى ذلك .

٣. تمكينِهم من النّظرِ والاستدلالِ،فلا حاجةَ إلى رسولٍ أو كتابٍ لوجودِ العقلِ المساوي تماماً للرّسولِ في نظرِه .

وهذا ما دعا ابنَ عاشور إلى الرّدّ عليه ، وقالَ :(والإتيانُ في قوله﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم ﴾ بحرفِ الشّرطِ الدّالِ على عدمِ الجزمِ بوقوعِ الشّرطِ إيذانٌ ببقيّةٍ من عتابٍ على عدمِ امتثالِ الهدى الأوّلِ وتعريضٌ بأنّ محاولةَ هَدْيكم في المستقبلِ لا جدوى لها كما يقولُ السّيّدُ لعبدِه إذا لم يعملْ بما أوصاهُ به فغضبَ عليه ثم اعتذرَ له فرضيَ عنه : إنْ أوصيتُك يوماً آخر بشيءٍ فلا تعُدْ لمثلِ فعلِتك ، يعرّضُ له بأنّ تعلّقَ الغرضِ بوصيّتِهِ في المستقبلِ أمرٌ مشكوكٌ فيه إذ لعلّه قليلُ الجدوى ، وهذا وجهٌ بليغٌ فاتَ صاحبَ الكشاف)[6] . قولُهُ :حرف الشّرطِ الدّال على عدمِ الجزمِ يريدُ به الحرفَ(إنْ) التي أدْغِمَتْ نونُها السّاكنةُ في الميمِ من (ما)الزّائدةِ

---

[1] أصول الدين الإسلامي /٢٢٨

[2] درء التعارض بين العقل والنقل لابن تيميّة ٣٥٢/٤

[3] البقرة/٣٨

[4] النساء/١٦٥

[5] الكشاف١/٢٧٥

[6] التحرير والتنوير١/٤٤٣

المفيدةِ للتّوكيدِ[1] . أما عدم الجزم فالمرادُ به عدمُ القطعِ معنىً لا إعرابا ،لأنَّ(إنْ) جازمةٌ إعراباً ،غيرُ جازمةٍ في المعنى فهيَ شكّيّةٌ لا قطعيّةٌ ،بخلافِ(إذا) الجازمةِ معنى لا إعراباً ،بمعنى أنّ المشروطَ بـ(إذا) أمرٌ يقيني في حين أنّ المشروطَ بـ(إنْ) احتماليٌّ مشكوكٌ فيه، فلو قلنا :إذا درسْتَ حالفَك النّجاحُ . .فالنجاحُ مضمونٌ في هذه الجملةِ أمّا قولُ القائل:إنْ درسْتَ تنجحْ . .فلاضمانَ فيهِ .رأى ابنُ عاشورٍ أن الزمخشريَّ لَمْ يدرِكِ الوجهَ البلاغيَّ فقدْ فاتَهُ؛بل ربّما انحرفَ عنه قصداً ، لغايةٍ في نفسِهِ ألا وهي إرغامُ الآيةِ لتنصاعَ لنصرةِ الاعتزالِ، لذلك تكلّفَ توجيها بعيداً أعاقَهُ عن إدراكِ النّكتةِ البلاغيّةِ قال ابنُ عاشور : (حجبه عنه توجيهٌ تكلَّفه لإرغام الآية على أن تكون دليلاً لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدي العقل في الإيمان بالله مع كون هدي الله تعالى الناس واجباً عندهم) .[2]

وهذا أمرٌ لا يليقُ بالزّمخشريِّ،وبمكانتِه العلميّةِ لكثرة تكلُّفِه على زعمِ ابنِ عاشورٍ:

(وذلك التكلف كثير في «كتابه» وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم ، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يغني فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمُه هدى التكاليف وكثير منها لا قِبَل للعقل بإدراكه ، وهو على أصولهم أيضاً واجب على الله إبلاغه للناس فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا[3] أيها الأشاعرة[4] من عدم وجوب الهدي كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوي[5] ولكنا لا نراها واردة لأجله)[6] قولُه:(كما فعلَ البيضاويُّ)يقصدُ منه ما وردَ عن البيضاويِّ في تفسيرِه من قولِه:(إن يأتينكم مني هدىً بإنزالٍ أو إرسالٍ ، فمن تبعَه منكم نجا وفازَ وإنما جيءَ بحرفِ الشّكِ ، وإتيانُ الهدى كائنٌ لا محالةَ لأنه محتَمَلٌ في نفسِهِ غيرُ واجبٍ عقلاً ، وكرّرَ لفظ الهدى ولم يضمرْ لأنه أرادَ بالثاني أعمَّ من الأوّلِ، وهو ما أتى به الرّسلُ واقتضاه العقلُ)[7] وفي هذا ردٌّ على البيضاويِّ والزّمخشريّ معاً .

---

[1] أنوار التنزيل ١/٣٠٢ ، تفسير أبي السعود المسمّى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القران الكريم ١/٩٣ ، التحرير والتنوير ١/٤٤١

[2] التحرير والتنوير ١/٤٤٣

[3] يعني :هذا دليل للأشاعرة وحجّة لهم لا عليهم وابن عاشور أشعريٌ كحالِ جمهور علماء الأمّة .

[4] يعني:نحن الأشاعرة .

[5] أنوار التنزيل ١/٣٠٢

[6] التحرير والتنوير ١/٤٤٣

[7] أنوار التنزيل ١/٣٠٢

فصّلَ ابنُ عاشورِ القولَ في موضوعِ المؤاخذةِ -أي: مؤاخذةِ اللهِ العباد -قبل إرسالِ الرّسلِ ولم يعمّم كما فعل من قبلُ سلفُه الزّمخشريُّ، حيثُ فرّقَ العلاّمةُ بينَ أمرينِ: أوّلُهما: التّوحيدُ

والثّاني: تفاصيلُ الشّرائعِ قال عن ذلكَ: (وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقترفونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم ، فأما في تفاصيل الشرائع فلا شك في ذلك ولا اختلاف ،وأما في توحيد الله وما يقتضيه من صفات الكمال فيجري على الخلاف بين علمائنا في مؤاخذة أهل الفترة *على الإشراك ، ولعلّ الآيةَ تدلُّ على أن الهدى الآتيَ من عندِ اللهِ في ذلك قد حصلَ من عهد آدم ونوح وعرفه البشرُ كلُّهم فيكونُ خطاباً ثابتاً لا يسعُ البشرَ ادّعاءُ جهلِه، وهو أحدُ قولين عن الأشعريّ، وقيلَ لا ، وعندَ المعتزلةِ والماتريديّةِ أنّه دليلٌ عقليٌّ .)[1]

- **أمّا الآيةُ الثّانيةُ:** فهي الآية الخامسةُ والسّتّونَ والمائةُ من سورةِ النّساءِ التي فيها قولُه- تعالى - ﴿ **رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾** ﴾ يقولُ عنها الزّمخشريُّ:(فإن قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل ، وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة ، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟ قلت : الرسل منبهون عن الغفلة ، وباعثون على النظر ، كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد [يقصدُ المعتزلةَ] مع تبليغ ما حملوه من تفضيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع ، فكان إرسالهم إزاحةً للعلة وتتميماً لإلزام الحجة ، لئلا يقولوا : لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظَنا من سِنة الغفلة وينبهَنا لما وجب الانتباهُ له .)[2] كلام الزّمخشريّ هنا يتّسِمُ بالغموض بدليل أنّ ابنَ عاشورِ انبرى يشرحُه قائلاً:(يعني أنّ بعثة الرسل رحمة من الله لا عدل ، ولو لم يبعثهم لكانت المؤاخذة على القبائح عدلاً ، فبعثة الرسل إتمام للحجّة في أصل المؤاخذة ، وإتمام للحجّة في زيادة التزكية أن يقول النّاس : ربّنا لِمَ لَمْ ترشدنا إلى ما يرفع درجاتنا في مراتب الصدّيقين وقصرتنا على مجرّد النجاة من العذاب ، حين اهتدينا لأصل التّوحيد بعقولنا)[3] .انطلقَ العلاّمةُ من شرحِه إلى بيانِ موقفِه من الزّمخشريِّ ولكنْ من خلالِ التعميمِ باسمِ المعتزلةِ،حيثُ ساقَ في بدْءِ الأمرِ قولَ الماتريديّ [ت٣٣٣ هـ]في المسألةِ فقال:(وقال الماتريدي بموافقة الجمهور فيما عدا المعرفة بالله تعالى عند إرادة إفحام الرسل

*في نهاية هذه المسألةِ سيأتي الكلامُ عن أهل الفترة،إن شاءَ الله .

(1) التحرير والتنوير ٤٤٤/١

(2) الكشاف٥٨٣/١ ، يقارن مع التحرير والتنوير٦/ ٤١.

(3) التحرير والتنوير٤١/٦

خاصّة لأنه رآه مبنَى أصولِ الدّين ، كما يشير إليه قولُ صدرِ الشّريعةِ[ت٧٤٧هـ] في «التوضيح» «أي يكون الفعل* صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذمّ ويعاقب لأجلها ؛ لأنّ وجوب تصديق النبيء إنْ توقّف على الشرع يلزم الدور» وصرّح أيضاً بأنّها تعرف بالشرع أيضاً .)[1] شرحَ التفتازانيُّ قولَ صدرِ الشّريعةِ بما نصُّهُ:(. . . أَنَّ تَصْدِيقَ أَوَّلِ إِخْبَارَاتِ مَنْ ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهُ وَاجِبٌ عَقْلًا ، وَكُلُّ وَاجِبٍ عَقْلًا فَهُوَ حَسَنٌ عَقْلًا أَمَّا الصُّغْرَى فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ شَرْعًا لَتَوَقَّفَ عَلَى نَصٍّ آخَرَ يُوجِبُ تَصْدِيقَهُ فَالنَّصُّ الثَّانِي إنْ كَانَ وُجُوبُ تَصْدِيقِهِ بِنَفْسِهِ لَزِمَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ، وَإِنْ كَانَ بِالنَّصِّ الْأَوَّلِ لَزِمَ الدَّوْرُ ، وَإِنْ كَانَ بِنَصٍّ ثَالِثٍ لَزِمَ التَّسَلْسُلُ ، وَأَمَّا الْكُبْرَى فَلِأَنَّ الْوَاجِبَ عَقْلًا أَخَصُّ مِنْ الْحَسَنِ عَقْلًا عَلَى مَا سَبَقَ ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ تَرْكُ التَّصْدِيقِ حَرَامًا عَقْلًا فَيَكُونُ قَبِيحًا عَقْلًا ، وَحَاصِلُ الثَّانِي أَنَّ وُجُوبَ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ مَوْقُوفٌ عَلَى حُرْمَةِ كَذِبِهِ إذْ لَوْ جَازَ كَذِبُهُ لَمَا وَجَبَ تَصْدِيقُهُ ، وَحُرْمَةُ كَذِبِهِ عَقْلِيَّةٌ إذْ لَوْ كَانَتْ شَرْعِيَّةً لَتَوَقَّفَ عَلَى نَصٍّ آخَرَ ، وَهُوَ أَيْضًا مَبْنِيٌّ عَلَى حُرْمَةِ كَذِبِهِ فَأَمَّا أَنْ يَثْبُتَ بِذَلِكَ النَّصِّ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ بِالْأَوَّلِ فَيَدُورُ أَوْ بِثَالِثٍ فَيَتَسَلْسَلُ ، وَالْحُرْمَةُ الْعَقْلِيَّةُ تَسْتَلْزِمُ الْقُبْحَ الْعَقْلِيَّ ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ صِدْقُهُ وَاجِبًا عَقْلًا .وَالْجَوَابُ أَنَّ وُجُوبَ التَّصْدِيقِ ، وَحُرْمَةَ الْكَذِبِ بِمَعْنَى جَزْمِ الْعَقْلِ بِأَنَّ صِدْقَهُ ثَابِتٌ قَطْعًا ، وَكَذِبُهُ مُمْتَنِعٌ لِمَا قَامَتْ عَلَيْهِ مِنْ الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِمَّا لَا نِزَاعَ فِي كَوْنِهِ عَقْلِيًّا كَالتَّصْدِيقِ بِوُجُودِ الصَّانِعِ بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ أَوْ الْعِقَابِ فِي الْآجِلِ)[2]

أوردْنا شرحَ التفتازانيّ ،لقول صدرِ الشّريعةِ لأنَّ ابنَ عاشور ساقَه دونَ إيضاحٍ .في مسألةِ وجوبِ المعرفةِ احتدمَ النّقاشُ بينَ المعتزلةِ والأشعريّةِ و بلغَ حدَّ المضايقةِ بزعمِ العلاّمةِ إذْ قال:(وقد ضايق المعتزلةُ الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا : لو لم تجب المعرفة إلاّ بالشرع للزم إفحامُ الرسل ، فلم تكن للبعثة فائدة . ووجه اللزوم أنّ الرسول إذا قال لأحد : انظرْ في معجزتي حتّى يظهر صدقي لديك ، فله أن يقول : لا أنظر ما لم يجب عليّ ، لأنّ ترك غير الواجب جائز ، ولا يجب عليّ حتّى يثبتَ عندي الوجوب بالشرع ، ولا يثبت الشرع ما دمتُ لم أنظر ، لأنّ ثبوت الشرع نَظَريّ

لا ضروري .وظَاهَرَهم الماتريديّةُ وبعضُ الشافعيّة على هذا الاستدلال .)[3] أيْ أنَّ ثمّةَ مشكلةً تحتاجُ إلى المعالجةِ لوضعِ الحلولِ المقبولةِ وقد أجابَتِ الأشاعرةُ إجاباتٍ متباينةٍ لكنّها لم تلقَ من ابنِ عاشورٍ قبولاً إلاّ ما كانَ من جوابِ إمامِ الحرمين[ت٤٧٨هـ]الذي شاءَ أنْ يقلبَ الطّاولةَ على المعتزلةِ-كما يقالُ-وذلكَ بردِّ حجّتِهم عليهم وهو ما يسمّى بـ(مشترك الإلزام)

* هنا خطأٌ مطبعيٌّ:الصّوابُ(أنْ يكونَ للفعلِ صفةٌ) كما في شرح التلويح على التوضيح١/١٨٩

[1] التحرير والتنوير٦/٤١،يقارن بالتلويح ١/١٨٩ في الهامش، تيسير التحرير لأمير بادشاه٢/١٦١

[2] شرح التلويح ١/١٩٠

[3] شرح التلويح على التوضيح٢/٢٤٢

قالَ عنه ابن عاشور:(ولم أر للأشاعرة جواباً مقنعاً ، سوى أنّ إمام الحرمين في «الإرشاد» أجاب : بأنّ هذا مشترك الإلزام لأنّ وجوب التأمّل في المعجزة نظري لا ضروريّ لا محالة ، فلمن دعاه الرسول أن يقول : لا أتأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك عليّ عقلاً ، ولا يجب عليّ عقلاً ما لم أنظر ، لأنّه وجوب نظري ، والنّظري يحتاج إلى ترتيب مقدّمات ، فأنا لا أرتّبها .)[1]

تبعَ إمامَ الحرمين في جوابه متكلّمو الأشاعرة جميعاً كالبيضاوي[ت٦٨٥هـ] ، وعضدِ الدّينِ الإيجيّ[ت٧٥٦هـ] ، وسعدِ الدّينِ التفتازانيّ[ت٧٩٣هـ] ، وابن عرفة [ت٨٠٣هـ] القائل في(الشّامل) بهذا الصّددِ:(إنّه اعترافٌ بلزومِ الإفحامِ فلا يُزيلُ الشبهةَ بل يعمّمها بيننا وبينهم)[2] قرّرَ ابنُ عاشور على أساسِ قولِ ابنِ عرفةَ :

١ . أنّ الإشكالَ ما زالَ باقياً ؛إذْ لَمْ يحصلْ دفعُهُ بجوابِ إمامِ الحرمينِ .

٢ . أنّ إفادةَ ابنِ عرفةَ ردٌّ متمكّنٌ .

قالَ العلاّمةُ:(فلم يحصل دفع الإشكال ، وكلام ابن عرفة ردٌّ متمكّن . والظاهرُ أنّ مرادَ إمامِ الحرمين أن يُسقط استدلالَ المعتزلةِ لأنفسِهم على الوجوبِ العقلي بتمحّضِ الاستدلال بالأدلةِ الشرعيّة وهو مطلوبُنا)[3] . ومطلوبُ ابنِ عاشورٍ هو أنْ يجيب على الإشكالِ بنفسِه وهو ما حصلَ فعلاً بقولِهِ:(وأنا أرى أن يكونَ الجوابُ بأحدِ طريقينِ :أولهما : بالمنع ، وهو أن نمنع أن يكون وجوبُ سماعِ دعوةِ الرسولِ متوقّفاً على الإصغاءِ إليهِ ، والنظرِ في معجزتهِ ، وأنّهُ لو لم يثبت وجوبُ ذلكَ بالعقلِ يلزمُ إفحامُ الرسولِ ، بل ندّعي أنّ ذلك أمر ثبت بالشرائعِ الّتي تعاقب ورودها بينَ البشرِ ، بحيثُ قد علمَ كلُّ مَن له علاقةٌ بالمدنيّة البشرية بأنّ دُعاةً أتَوا إلى النّاسِ في عصورٍ مختلفةٍ ، ودعوتهمُ واحدةٌ : كلٌّ يقول إنّه مبعوثٌ من عندِ اللهِ ليدعوَ النّاسَ إلى ما يريده اللهُ منهم ، فاستقرّ في نفوسِ البشرِ كلّهِم أنّ هنالك إيماناً وكفراً ، ونجاة وارتباقاً * ، استقراراً لا يجدون في نفوسِهم سبيلاً إلى دفعِه ، فإذا دعا الرسولُ النّاسَ إلى الإيمانِ حضرتْ في نفسِ المدعوّ السّامعِ تلكَ الأخبارُ الماضيةُ والمحاوراتُ ، فوجبَ عليهِ وجوباً اضطرارياً استماعُه والنظرُ في الأمرِ المقرّرِ في نفوسِ البشرِ ، ولذلكَ آخذَ اللهُ أهلَ الفترةِ بالإشراكِ ،كما دلّتْ عليه نصوصٌ كثيرةٌ من الكتابِ والسنّةِ . ولذلك فلو قدّرْنا أحداً لم يخالطْ جماعاتِ البشرِ ، ولم يسبقْ له شعورٌ بأنّ النّاس آمنوا وكفروا وأثبتوا وعطّلوا ، لما وجبَ عليه الإصغاءُ إلى الرسولِ لأنّ ذلكَ الانسياقَ الضروري مفقودٌ عنده . وعلى هذا الوجهِ يكون الوجوبُ غير شرعي ، ولا عقلي نظري ، بل هو من

---

[1] التحرير والتنوير٦/٤٢

[2] المصدر نفسه٦/٤٢

[3] المصدر نفسه٦/٤٢

* الارتفاق:السقوط والعلوق ، يقال:ارتفقَ الظّبيُ في حِبالتي:أيْ علقَ: لسان العرب ١٠/١١٣، الصحاح في اللغة١/٤٦١

الأمورِ الضروريةِ التي لا يستطاعُ دفعُها فلا عجبَ أن تقع المؤاخذةُ بتعمّدِ مخالفتها .)[١]لا شكَّ أنّ في جوابِه قسطاً من القناعةِ والقبولِ،لكنْ فاتَه ما عليه النّاسُ من الفطرة السّليمةِ ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[٢] وقالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ * تلك الفطرةُ التي تسوقُ النّاسَ إلى دعوةِ الرّسلِ سَوْقاً ،ثُمّ إنّ حُبَّ الاستطلاعِ الذي يبسطُ سلطانَهُ القاهرَ على نفوسِ أغلبِ بني البشرِ يفعلُ فيهم فعلَه العجيبَ الشّبيهِ بالسّحرِ ،وهذا الأمرُ ليسَ خافيا على أحدٍ .فلأجلِ أنْ يتمّ جوابُهُ وجبَ النّظرُ إلى أنّ الفطرةَ تسعى حثيثاً في جذبِ القلوبِ إلى الأنبياءِ ،أمّا حبُّ الاستطلاعِ فإنّ تأثيرَهُ بالغٌ في النفوسِ وعلى وجهِ الخصوصِ عندَ الشّبابِ ،فلوْ تأمّلَ العلاّمةُ ابنُ عاشورٍ في الأمرينِ السّابقينِ ما وجدَ في المسألةِ إشكالاً .انتهى التعليقُ على جوابِه الأوّلِ،غيرَ أنّ من توابعِه معرفةَ حكمِ أهلِ الفترةِ ، وسوفَ يأتي الحديثُ عنهم تفصيلاً بعدَ الفراغِ من الجوابِ الثاني،حيثُ قال فيه:(وثاني الجوابين : بالتسليم ، غير أنّ ما وقر في جبلّة البشر من استطلاع الحوادث والأخبار الجديدة ، والإصغاء لكلّ صاحب دعوة ، أمر يحمل كلّ من دعاه الرسول إلى الدين على أن يستمع لكلامه ، ويتلقّى دعوته وتحدّيهُ ومعجزته ، فلا يشعر إلاّ وقد سلكت دعوته إلى نفس المدعوّ ، فحرّكت فيه داعية النظر ، فهو ينجَذب إلى تلقّي الدعوة ، رويداً رويداً ، حتّى يجد نفسه قد وعاها وعَلِمها علماً لا يستطيع بعدَه أن يقول : إنّي لا أنظر المعجزة ، أو لا أصغي إلى الدعوة . فإن هو أعرض بعد ذلك فقد اختار العمى على الهدى ، فكان مؤاخذاً ، فلو قدّرنا أحداً مرّ برسول يدعو فشغله شاغل عن تعرّف أمره والإصغاء لكلامه والنظر في أعماله ، لسلّمنا أنّه لا يكون مخاطباً ، وأنّ هذا الواحد وأمثاله إذا أفحَم الرسولَ لا تتعطّل الرسالة ، ولكنّه خسر هديه ، وسَفِه نفسه .ولا يَردُّ علينا أنّ من سمعَ دعوةَ الرسول فجعل أصابعه في أذُنيْه وأعرضَ هارباً حينئذٍ ، لا يتوجّه إليه وجوبُ المعرفة ، لأنّ هذا ما صنع صنعه إلاّ بعد أن علم أنّه قد تهيّأ لتوجّه المؤاخذة عليه إذا سمع فعصى ، وكفى بهذا شعوراً منه بتوجّه التكليف إليه فيكون مؤاخذاً على استحبابه العمى على الهدى ، كما قال تعالى في قوم نوح: ﴿ وَإِنِّى كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓا۟ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ ﴾)[٣]

---

[١] التحرير والتنوير٦/٤٢-٤٣

[٢] الروم/٣٠

* متفق عليه من حديث أبي هريرة فقد أخرجه البخاري/١٥٥برقم ١٣٥٩، ومسلم/ ٦٧٥ برقم٣٦٥٨/٢٢

[٣] التحرير والتنوير٦/٤٣

تكلّلتْ إجابتُه الثانيةُ بنجاحٍ متميزٍ مع ملاحظةِ أتّباعِه فيها إمامَ الحرمينِ شعرَ أوْ لمْ يشعرْ حيثُ تمسّكَ بمبدأِ مشتركِ الإلزامِ فسلّمَ للمعتزلةِ دليلَهم موافقاً عليه لكنّه انتزعَه من بينِ أيديهم ليصوغَ منه دليلاً عليهم ،على حدِّ قولِ القائلِ(من فمِكَ أُدينُكَ)فصاغ الدّليلَ بالنّظرِ إلى ما جُبِلَتْ عليه النفسُ البشريّةُ من حُبِّ الاستطلاعِ،وهو ما ذكرْناهُ من قبلُ .

وقد وافقَ ابنُ عاشورٍ الزّمخشريَّ في هذا التّعقيبِ مرّةً ،وخالفه في فقرةٍ أخرى مرّةً أخرى .

و الخلاصةُ هي رفضُ العلاّمةِ ابنِ عاشورٍ تفسيرَ الزّمخشريّ لفظَ الرّسولِ فيهما وتأويلَه بالعقلِ .وقد رأينا ابنَ عاشورٍ أشارَ إلى (أهلِ الفترةِ) أكثرَ من مرّةٍ ، وفي عدّةِ مواضعَ من تفسيرِه ،فمن هم ؟ وما حكمهم ؟وكيفَ عالجَ ابنُ عاشورٍ قضيّتَهم ؟

٣-حكم أهل الفترة:-

(أهلِ الفترة) مركبٌ إضافيٌّ من المضافِ(أهل) والمضافِ إليه(الفترة) والفترةُ في اللغةِ الانقطاعُ . وقد تعدّدَتْ أقوالُ العلماءِ فيهم منها :-قالَ ابنُ عبّاسٍ-رضي الله عنهما – ومقاتلٌ :أهلَ الفترةِ هم :بينَ عيسى ومحمّدٍ -عليهما الصّلاةُ والسّلامُ-[(١)] ، لكن من المعلوم أن عيسى – عليه السلام – لم يبعث إلا إلى بني إسرائيل ، فعليهِ يكون هذا التعريفُ غيرَ دقيق ، ورأى النّفراويّ [ت١١٢٥هـ] : أنَّ :مَن لم يشركْ ولم يوحّدْ، ولا دخلَ في شريعةٍ بل فنِيَ عمرُه على حينِ غفلةٍ،وهؤلاءِ هم أهلُ الفترةِ وحكمُهم عدمُ استحقاقِ الثوابِ والعقابِ وهم في المشيئةِ [أيْ في مشيئةِ اللهِ -سبحانه وتعالى-إنْ شاءَ عذّبَهم و إنْ شاءَ غفرَ لهم] ولا يوصَفون بإيمانٍ ولا كفرٍ .[(٢)] وقالَ العطّارُ [ت١٢٥٠هـ] :كلُّ من كانَ بينَ رسولينِ،ولم يكنِ الأوّلُ مرسلاً إليهم ولا أدركوا الثاني .[(٣)] وفي فتاوى الأزهرِ:الذين لم يدركوا نبيّاً سابقاً ولا لاحقاً .[(٤)] أمّا حكمُ أهلِ الفترةِ فقد علمْنا من تعريفِ النفراويّ المتقدّمِ: أنّهم في المشيئةِ لكنْ هذا إجمالٌ ينبغي تفصيلُه .

مذهب ابن عاشور في حكم أهل الفترة:-

بحثَ الإمامُ ابنُ عاشورٍ هذه المسألةَ في مواضعَ عديدةٍ من تفسيرِه[(٥)] وقد بسطَ القولَ فيها في رسالةٍ سمّاها (طهارة النّسب النّبويّ من النّقائص)[(٦)] ولمْ يتسنَّ لي الاطّلاعُ على ما فيها حيثُ لم أجدْها في مكتباتِنا لأجلِ ذلك بحثْتُ في المسألةِ من خلالِ

---

(١) الجامع لأحكام القرآن١٤/٨٥،فتح القدير٤/٢٣٩

(٢) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي١/٢٨٩

(٣)حاشية العطّار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع١/٨٩

(٤) فتاوى الأزهر٧/٣٩٣

(٥) التحرير والتنوير١/٣٨٢،٤٤٤ – ٦/٤٠،٤٢ – ٩/١٧٠ – ١٦/٣٤٧ – ٢٥/١٩٥،١٩٦ – ٣٠/٢٠٠

(٦) المصدر نفسه٢٥/١٩٥

التفسير-التحرير والتنوير- كما أنَّ الشّنقيطيَّ [ت١٣٩٣هـ] حقّقَ فيها أيضاً مع مناقشةِ الأدلّةِ في كتابه (دفع إيهام الاضْطِراب عن آياتِ الكتابِ) وهو مطبوعٌ في ذيلِ تفسيرِ الشّنقيطيِّ المسمّى_(أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن)[١] ولمْ يُوفَّق ابنُ عاشورٍ وهو يعالجُ هذه المسألة إذ وقعَ في كلامِه تناقضٌ واضحٌ ، وقدْ مرَّ بنا قبلَ قليلٍ عندَ آيةِ النّساءِ قولُه بهذا الصّددِ (ولذلك آخذَ اللهُ أهل الفترة بالإشراك ،كما دلّت عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنّة .فمذهبُه هنا المؤاخذةُ دونَ لبسٍ أو إشكالٍ أو غموض لكنّه صرّحَ بعدمِ المؤاخذةِ عندَ تفسيرِه قولَهُ -تعالى- ﴿ وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾ ﴾[٢] فقد قالَ بالنصّ: (وفي هذه الآية دليل على أنّ الإيمان بوحدانية خالق الخلق يقتضيه العقل لولا حجب الضلالات والهوى ، وأن مجيء الرسل لإيقاظ العقول والفطر* ، وأن الله لا يؤاخذ أهل الفترة على الإشراك حتى يبعث إليهم رسولاً ، وأنّ قريشاً كانوا أهل فترة قبل بعثة محمد -ﷺ-)[٣] إنّه تناقضٌ واضحٌ كما أنّ فيه خلافاً لما لدى أغلب المفسّرينَ من أهل السّنّةِ والجماعةِ،قالَ البروسويُّ [ت١١٣٧هـ] :(والذي عليه أكثر أهل السنة والجماعة . . . أن أهل الفترة من العرب لا تعذيب عليهم وان غيروا أو بدلوا أو عبدوا الأصنام والأحاديث الواردة بتعذيب من ذكر أو من بدل أو غير أو عبد الأصنام مؤوّلة أو خرجت مخرج الزجر للحمل على الإسلام .)[٤] فهم لا يعذبونَ وإنْ عبدوا الأصنام لعدمِ قيام الحجّةِ عليهم،بل قرّرَ بعضُ العلماءِ أنّهم في الجنّة[٥] .وأشارَ الشّنقيطيُّ في تفسيره[٦] إلى الخلافِ.فيما بينَ الأصوليّينَ بقولِه:(وهذا الخلاف الذي ذكرنا هل يكتفي في الإلزام بالتوحيد بنصب الأدلة ، أو لا بد من بعث الرسل لينذروا ؟ هو مبنى الخلاف المشهور عند أهل الأصول هل أهل الفترة يدخلون النار بكفرهم؟ وحكا القرافي[٦٨٤هـ] عليه الإجماع وجزم به النّووي [ت٦٧٦هـ][٧] أو يعذرون بالفترة وهو ظاهر الآيات التي ذكرناها ، وإلى هذا الخلاف أشار في [مراقي السعود][٨] بقوله :

---

[١] أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن للشنقيطي ٦/٢١٣

[٢] طه/١٣٤

* الفِطر :جمع الفطرة . وهنا يوافق الزّمخشريَّ في بيان وظيفة الرسل .

[٣] التحرير والتنوير ١٦/٣٤٦-٣٤٧

[٤] روح البيان ٥/١٨٢

[٥] حاشية العدوي على شرح كفاية الطّالب الرّباني ١/٢٠٤

[٦] أضواء البيان ٦/٢٩٧

[٧] صحيح مسلم بشرح النووي ١٦ / ٤٢٣

[٨] كتاب في أصول الحديث صنفه عبد الله ابن الحاج إبراهيم العلوي الشّنقيطي المغربيّ المالكي - هدية العارفين ١/٢٥٦

ذو فـــترةٍ بـــالفرعِ لا يُـــراعُ وفي الأصـــولِ بيـــنهم نـــزاعُ

فالمسألةُ فيها خلافٌ بينَ أهلِ العلمِ في أساسِ الإيمانِ والتوحيد ،أمّا في الفروعِ وتفاصيلِ التشريعِ فلا شكّ أنّهم لا يؤاخذونَ بها . والذي وقعَ فيه ابنُ عاشورٍ ليسَ من هذا في شيءٍ .

إنّ المستفادَ من ظاهرِ الآياتِ الكريمةِ التي لها علاقةٌ بالموضوعِ أنّهم لا تعذيبَ عليهم ما لم يبلّغوا، أمّا الاحتكامُ إلى العقلِ فلا يعني شيئاً هنا ، وصدقَ اللهُ إذ يقولُ: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾[1] .

وثمّةَ مسألةٌ أخرى تندرجُ تحتَ هذا الحكمِ وتتبعُهُ ألا وهي مسألةُ أطفالِ المشركينَ، ما مصيرُهم ؟ وكيفَ يعاملونَ ؟

حكم أطفال المشركين:-

قالَ اللهُ –تعالى–

﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾ ﴾[2]

عندَ هاتَيْنِ الآيتَيْنِ الكريمتَيْنِ خاضَ ابنُ عاشورٍ مباشرةً في التّعقيبِ على الزّمخشريّ فهو يرى وجودَ دليلٍ على المغايرةِ بينَ أحوالِ المشركينَ وأحوالِ أطفالِهم،فمَن ماتَ منهم لا يعدّونَ مشركينَ خلافاً لآبائِهم وزعمَ العلاّمةُ أنّ أوّلَ مَن تعرّضَ لهذا الاستدلالِ هو الزّمخشريُّ تبعا لابن عباسٍ– رضي الله عنهما –قالَ ابنُ عاشورٍ: (قال في «الكشاف» : «وفيه دليل بَيّنٌ على أن أطفال المشركين لا يعذَّبونَ وعلى أن التعذيب لا يستحقُ إلا بالذنب وإذا بكّتَ اللهُ الكافر ببراءة الموءودة من الذنب فما أقبحَ به[3] وهو الذي لا يَظلِم مثقال ذرة أن يكر على هذا التبكيت فيفعل بها ما تنسى عنده فِعل المبكّت من العذاب السرمدي* . وعن ابن عباس أنه سئل عن ذلك فاحتج بهذه الآية اهـ .)[4] ووجهُ الاستدلالِ بهذهِ الآيةِ على المعنى المقصودِ فصّلَه ابنُ عاشورٍ بثلاثةِ أدلةٍ إذ قالَ: (فأشار إلى ثلاثة أدلة :

أحدها : دلالة الإشارة ، أي لأن قوله تعالى : ﴿ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾ ﴾ يشير إلى أنها لا ذنب لها ، وهذا استدلال ضعيف لأن الذنب المنفي وجودُه بطريقة الاستفهام المشوب بإنكار إنما هو الذنب الذي يخول لأبيها وأدها لا إثباتَ حرمتها وعصمة دمها فتلك قضية أخرى على تفصيل فيها .

---

[1] الإسراء/١٥

[2] التكوير/٨-٩

[3] كانَ ينبغي تهذيب اللفظ مع تحسين العبارة، في جناب الحقّ –تعالى–.

* في الأصل: من العذاب الشّديد السّرمدِ ينظر الكشاف ٤/ ٢٢٢

[4] التحرير والتنوير ٣٠/ ١٤٦-١٤٧

الثاني : قاعدة إحالة فعل القبيح على الله تعالى على قاعدة التحسين ، والتقبيح عند المعتزلة وإحالتهم الظلم على الله إذا عذب أحداً بدون فعله ، وهو أصل مختلف فيه بين الأشاعرة والمعتزلة . فعندنا أنّ تصرف الله في عبيده لا يوصف بالظلم خلافاً لهم على أن هذا الدليل مبنيٌّ على أساس الدليل الأول وقد علمت أنه غير سالم من النقض . الثالث : ما نسبه إلى ابن عباس وهو يشير إلى ما أخرجه ابن أبي حاتم بسنده إلى عكرمة أنه قال : قال ابن عباس : أطفال المشركين في الجنة ، فمن زعم أنهم في النار فقد كذَّب بقول الله تعالى : ﴿ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾ ﴾ . وقد أجيب عن القول المروي عن ابن عباس بأنه لم يبلغ مبلغ الصحّة . وهذه مسألة من أصول الدين لا يكتفى فيها إلا بالدليل القاطع)[1] . ثمّ وجدَ ابنُ عاشورٍ تعارضاً في أحاديثِ المسألةِ قالَ في بيانِ ذلكَ:(واعلم أن الأحاديث الصحيحة في حكم أطفال المشركين متعارضة ، فروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة وابن عباس أن رسول الله – ﷺ– سئل عن أولاد أو ذراري المشركين . فقال : " الله أعلم بما كانوا عاملين " [2] وهذا الجواب يحتمل الوقف عن الجواب، أي الله أعلم بحالهم كقول موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام : ﴿ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ﴾[3] جواباً لقول فرعون : ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ ﴾ [4] . ويحتمل أن المعنى الله أعلم بحال كل واحد منهم لو كبر مَاذا يكون عاملاً من كفر أو إيمان، أي فيعامله بما علم من حاله . وأخرج البخاري ومسلم (ببعض اختلاف في اللفظ) عن أبيٍ أنّ رسولَ الله – ﷺ– قال : (كل مولود يولد على الفِطرة فأبواه يُهودانه ، أو ينصرانه أو يمجّسانِه) الحديث [5] . زاد في رواية مسلم : ثُم يقول (أي أبو هريرة) اقرأوا : ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [6] فيقتضي أنهم يولدون على فطرة الإسلام حتى يدخل عليه من أبويه أو قريبه أو قرينه ما يُغيره عن ذلك وهذا أظهر ما يستدل به في هذه المسألة . وقال المازريُّ [ت٥٣٦هـ] في «المعلم»[7] : فاضطرب العلماء " . فيهم . والأحاديث وردت ظواهرها مختلفة واختلاف هذه الظواهر سَبب اضطراب العلماء في ذلك والقطع ههنا يبعُد ا هـ)[8] ورأى ابن عاشور في

[1] التحرير والتنوير ١٤٧/٣٠

[2] سبق تخريجه في ص/٦٣

[3] طه/ ٥٢

[4] طه/ ٥١

[5] سبق تخريجه في ص/٦٦

[6] الروم/٣٠

[7] وعنوانه كاملاً: المعلم بفوائد كتاب ملم شرح صحيح ومسلم . كما في كشف الظنون ٥٥٥/١، هدية العارفين ٤٩٠/١ .

[8] التحرير والتنوير ٣٠ / ١٤٧–١٤٨

قراءة أبي هريرة – رضي الله عنه – ما يمكنُهُ على الجمع بين هذه الأخبار فقال : (وقد ورد في حديث الرؤيا عن سمرة بن جندب ما هو صريح في ذلك إذ قال رسول الله – ﷺ – " وأما الرجل الذي في الروضة فإنه إبراهيم عليه السلام وأما الوِلْدَانُ الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة " . قال سمرة فقال بعض المسلمين : يا رسول الله " وأولادُ المشركين؟ فقال رسول الله – ﷺ – وأولادُ المشركين "[1] . واختلفت أقوال العلماء في أولاد المشركين فقال ابن المبارك [ت ١٨١ هـ] وحماد بن سلمة [ت ١٦٧هـ] وحمّاد بن زيد [ت ١٧٩هـ] وإسحاق بن راهويه [ت ٢٣٨هـ] والشافعي [ت ٢٠٤هـ] هُم في مشيئة الله . والصحيح الذي عليه المحققون والجمهور أنهم في الجنة وهو ظاهر قول أبي هريرة . وذهب الأزارقة[2] إلى أن أولاد المشركين تبعٌ لآبائهم وقال أبو عبيد : سألت محمد بن الحسن[3] عن حديث : "كل مولود يولد على الفطرة " فقال : كان ذلك أول الإسلام قبل أن تنزل الفرائض وقبل أن يفرض الجهاد . قال أبو عبيد : كأنه يعني أنه لو ولد على الفطرة لم يَرِثاه لأنه مسلم وهما كافران فلما فرضت الفرائض على خلاف ذلك جازَ أنْ يسمّى كافراً وعلمَ أنه يولدُ على دينهما . وهنالك أقوالٌ أُخرى كثيرةٌ غير مُعزوةٍ إلى معيّن ولا مستندةٌ لأثرٍ صحيحٍ) .[4]

وتابع ابن عاشور مبينا حكم الأطفال عامة (وذكر المازري : أن أطفال الأنبياء في الجنة بإجماعٍ ، وأنّ جمهورَ العلماءِ على أنّ أطفال بقية المؤمنين في الجنة ،وبعض العلماء وقف فيهم ،وقال النووي[5] أجمع من يُعتد به من علماء المسلمين على أن من مات من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة) .[6] ومِن العلماءِ من توقَّفَ ، ونُسِبَ هذا إلى الإمام الأعظم أبي حنيفةَ النّعمان [ت١٥٠هـ] وتلميذه محمّدٍ ابن الحسن الشّيبانيّ [ت١٨٩هـ] – رحمها اللهُ – .[7] وهو القولُ الأوّلُ لدى ابن عاشورٍ حسبَ ما سبقَ .

٣- حكم تقرير الشّبهة :-

قالَ الحقّ – عزّ وجلّ – : ﴿ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلۡقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَلۡقَىٰ ۝٦٥ قَالَ بَلۡ أَلۡقُواْۖ فَإِذَا حِبَالُهُمۡ وَعِصِيُّهُمۡ يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ ۝٦٦ ﴾[8] في الآيتين الكريمتين تساؤلانِ هما :-

---

[1] مسند أحمد ٤١/٦٦ برقم١٩٢٣٦، مصنف ابن أبي شيبة٧/٢٣٨،السنن الكبرى للنسائي ٤/٣٩٢

[2] فرقة من الخوارج

[3] هو:الشيباني تلميذ الإمامِ الأعظم أبي حنيفة –رحمَهما اللهُ– .

[4] التحرير والتنوير ٣٠/ ١٤٨

[5] صحيح مسلم بشرح النووي١٦/٤٢٣

[6] التحرير والتنوير ٣٠/ ١٤٨

[7] شجرة الإسلام لعبد الله دَمْبيا/ ١٨٠–١٨١

[8] طه/٦٥–٦٦

١. من المعلومِ أنَّ السّحرةَ خيّروا موسى – عليه السّلام- بين أنْ يتقدّمَهم بالإلقاء، أو يلقوا ،فقدّمَهم على نفسه ، فما السّببُ في ذلكَ ؟

٢. ما إعرابُ المصدرِ المؤوّل :(أنْ تلقي) ؟فالأوّل منهما يجابُ عليه بشقّيْن:-

أ .قامَ بذلكَ إلهاماً من اللهِ–جلَّ جلالُهُ- إذْ هو رسولٌ معصومٌ بعنايةِ ربِّهِ الذي ما تخلّى عنهُ منذُ ساعةِ ولادتِهِ حيثُ ألهمَ أمّهُ أنْ تلقيَهُ في عرضِ البحرِ ولمّا يرضعْ،ليخرجَ من رضاعةِ أمِّهِ إلى رعايةِ ربِّه،مصداقاً لقولِهِ–جلَّ شأنُهُ- ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ ﴾ [1] فقد ألهمَ الوالدةَ الحنونَ بهذا العملِ وطمأنها،فكيفَ به وقدْ ألقى عليهِ محبةً وودّاً كما أخبرَ–سبحانَهُ- ﴿ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾ ﴾ [2] فإذا كانَ في صباهُ من ربِّهِ قريباً ،بلطفِهِ محفيّاً ، فكيفَ لا يلهمُهُ وقد بعثَهُ إلى الطاغيةِ فرعونَ ؟ ورأى الزّمخشريُّ أنّ اللهَ ألهمَ السّحرةَ بذلك(وكأن الله- عزّ وعلا- ألهمهم ذلك ، وعلم موسى- صلوات الله عليه- اختيار إلقائهم أولاً)[3] والعقلُ لا يُحيلُ ما ذهبَ إليهِ الزّمخشريُّ.

ب .لإقامةِ الحجّةِ على السّحرةِ بكشفِ شُبهِهم لأنّهُ (لمّا تعيّنَ ذلك طريقاً إلى كشفِ الشّبهةِ صارَ ذلك جائزاً)[4] وجملةُ القولِ أنّهم لمّا خيّروهُ بينَ التقدّمِ والتقديمِ اختارَ الآخرةَ على الأولى لما ذكرْنا .

والثاني: في إعرابِ المصدرِ المنسبك من (أنْ) مع الفعلِ المضارعِ (تلقي) وجهانِ،فابنُ جريرٍ قال بالنّصبِ والرّفعِ،نصباً على المفعوليّةِ ،ورفعاً على أنّهُ خبرٌ لمبتدأٍ محذوفٍ تقديرُهُ :الأمرُ ،أو الشّأنُ حيثُ قالَ –رحمَهُ اللهُ-:(وأن في قوله(إمّا أنْ) في موضع نصب، وذلك أن معنى الكلام: اختر يا موسى أحد هذين الأمرين: إما أن تلقي قبلنا ، وإما أن نكون أوّل من ألقى، ولو قال قائل: هو رفع، كان مذهباً ، كأنه وجّهه إلى أنه خبرٌ، كقول القائل:

فَسِيرا فإمّا حاجةٌ تقْضِيانِها ... وإمّا مَقيلٌ صَالِحٌ وصَدِيقُ)[5]

تابعَ أبا جعفرٍ في الوجهينِ الإعرابيينِ الزّمخشريُّ حيثُ قالَ: (أنْ) مع ما بعدَهُ إمّا منصوبٌ بفعلٍ مضمرٍ . أو مرفوعٌ بأنه خبرٌ مبتدأٍ محذوفٍ . معناه : اخترْ أحدَ الأمرينِ؛ أو الأمرُ إلقاؤُك أو إلقاؤُنا ، وهذا التخييرُ، منهم استعمال أدبٍ حسنٍ معه ، وتواضعٌ

---

[1] القصص/٧

[2] طه/٣٩

[3] الكشاف/٢/٥٤٣

[4] مفاتح الغيب٢٢/٧٢،البحر المحيط٦/٢٤٠

[5] جامع البيان١٦/٢١٦،والبيت المذكورُ من شواهدِ الفرّاءِ في معاني القرآن٢/١٨٥

له . وخفضُ جناحٍ ، وتنبيهٌ على إعطائِهم النّصَفَةَ من أنفسِهم)[1] تعقّبَه ابنُ عاشورٍ بقولِهِ: (وفي «الكشاف» في سورة طه ، جَعَلَ ﴿إِمَّآ أَن تُلْقِىَ﴾ خبرَ مبتدأٍ محذوفٍ تقديره: الأمر إلقاؤك أو إلقاؤنا ، ولما كان الواقع لا يخلو عن أحد هذين الأمرين لم يكن المقصودُ بالخبر الفائدةَ لأنها ضروريةٌ ، فلا يحسن الإخبارُ بها مثل : السماءُ فوقَنا ، فتعين أن يكون الكلامُ مستعملاً في معنى غيرِ الإخبار ، وذلك هو التخييرُ)[2] .

لعلَّ العلاّمةَ ابنَ عاشورٍ لم يطّلعْ على قولِ الزّمخشريّ، وإلاّ فكيفَ يتّهمُهُ بأنّهُ عنى الإخبارَ فقطْ ؟ في حين أنّ الزّمخشريّ يصرّحُ أنّ : التخييرُ منهم استعمالُ أدبٍ حسنٍ معه .لكنَّ ابنَ عاشور بيّنَ بعدُ ما المقصودُ من التخيير فقال:(أي : إمّا أن تبتدئَ بإلقاءِ آلاتِ سحرِك وإمّا أن نبتدئَ ، فاخترْ أنتَ أحدَ أمرين)[3] وتناولَ لاحقاً ثانيَ الإعرابين ونسبَهُ إلى الفرّاءِ[ت٢٠٧هـ] بقولِهِ:(ومن هنا جازَ جَعلَ المصدرين المنسبكين في محل نصب بفعل تخيير محذوف كما قدره الفراء وجوزه في الكشاف في سورة طه ، أي : اخترْ أن تلقي أو كونَنا الملقين ، أي : في الأولية ، ابتدأ السحرة موسى بالتخيير في التقدم إظهاراً لثقتهم بمقدرتهم وإنهم الغالبون ، سواء ابتدأ السحرة موسى بالأعمال أم كانوا هم المبتدئين)[4] إنَ السّؤالَ المنطقيَّ الذي يطرحُ نفسه الآن هو:ما وجهُ دلالةِ التخييرِ ؟فالسحرة لم يستأثروا التقدّمَ على موسى– عليه السّلام– بل خيّروه هم أنفسُهم،فَعلامَ يدلُّ التخييرُ؟أجابَ ابنُ عاشور:(ووجه دلالة التخيير على ذلك أن التقدم في التخييلات والشعوذة أنجح للبادىء لأن بديهتها تمضي في النفوس وتستقر فيها ، فتكون النفوس أشدَ تأثراً بها من تأثرها بما يأتي بعدها)[5] احتمالٌ افترضَهُ العلاّمةُ ليتبعَه بآخَرَ هو:(ولعلهم مع ذلك أرادوا أن يسبروا[6] مقدارَ ثقةِ موسى بمعرفتِه مما يبدو منه من استواء الأمرين عنده أو من الحرص على أن يكون هو المقدّم ، فإن لاستضعاف النفس تأثيراً عظيماً في استرهابها وإبطال حيلتها ، وقد جاءوا في جانبهم بكلام يسترهب موسى ويهوّل شأنهم في نفسه ، إذ اعتنوا بما يدل على ذواتهم بزيادة تقرير الدلالة في نفس السامع المعبّر عنها في حكاية كلامهم بتأكيد الضمير في قوله :﴿ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ ﴿٦٥﴾ ﴾)[7] . أطالَ ابنُ عاشورٍ في بيانِ وجهِ الدّلالةِ لعلّهُ علّها الرد على الزّمخشريّ ومن وافقَهُ وهو

---

[1] الكشاف/٢/٥٤٣،يقارن بالتحرير والتنوير٩/٤٧

[2] التحرير والتنوير٩/٤٧

[3] المصدر نفسه ٩/٤٧

[4] المصدر نفسه ٩/٤٧

[5] المصدر نفسه ٩/٤٧

[6] يسبروا :يعرفوا معرفة عميقة،لأن السّبرَ:معرفة عمق الجرح كما في: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي/٣٥٨

[7] التحرير والتنوير٩/٤٧

المفهومُ من قولِه: (الأمرين عندهم ، خلافاً لما في «الكشاف» وغيره ، ولذلك كان في جواب موسى إياهم بقوله : ﴿ أَلْقُوا ﴾ استخفافٌ بأمرهم إذ مكّنهم من مباداة إظهار تخييلاتهم وسحرهم ، لأن الله قوّى نفسَ موسى بذلك الجواب لتكون غلبته عليهم بعد أن كانوا هم المبتدئين أوقعَ حجةٍ وأقطعَ معذرة ، وبهذا يظهر أن ليس في أمر موسى عليه السلام إياهم بالتقدم ما يقتضي تسويغ معارضة دعوة الحق لأن القوم كانوا معروفين بالكفر بما جاء به موسى فليس في معارضتهم إياه تجديدُ كفرٍ ، ولأنهم جاءوا مصمّمين على معارضته فليس الإذن لهم تسويغاً ، ولكنّهم خيّروه في التقدّم أو يتقدّموا فاختار أن يتقدّموا لحكمةٍ إلهيّةٍ تزيد المعجزةَ ظهوراً ، ولأن في تقديمه إياهم إبلاغاً في إقامة الحجة عليهم ، ولعل الله ألقى في نفسه ذلك)[1] انتهى ابنُ عاشور من البيانِ الشّافي الذي قدّمَهُ آنفاً إلى اتّخاذِهِ دليلاً يُستدل به على قضيّةِ تقريرِ الشّبهةِ ابتداءً ممّنْ قدرَ يقينا على دفعها وإبطالِها فقالَ:(وفي هذا دليلٌ على جوازِ الابتداءِ بتقريرِ الشّبهةِ للذي يثقُ بأنّهُ سوفَ يدفعها .)[2]

وهو مسبوقٌ بفكرتِهِ عن تقريرِ الشبهة بما ذكرَهُ الفخرُ الرّازيُّ [ت٦٠٦هـ] فقد قال على لسانِ الكليمِ موسى – عليه السّلام – (أفوض الأمر إليهم حتى أنهم باختيارهم يظهرون ذلك السحر ثم أنا أظهر المعجز الذي يبطل سحرهم فيكون على هذا التقدير سبباً لإزالة الشبهة)[3] وإزالةُ الشبهةِ ودفعُها سيّانِ لا فرقَ بينهما .

٤-التفضيل بين الرّسل والملائكة:-

هذه مسألةٌ أخرى وقعَ فيها الخلافُ بينَ العلماءِ . واتسعَ البونَ بينهم حتى طغتِ اختلافاتُهم على كتبِ التفسيرِ والعقائد . ثَمّةَ شبهُ إجماعٍ بينَ المحدّثينَ بتفضيلِ الأنبياءِ على الملائكةِ ؛بل أجمعَ أصحابُ الحديثِ عليهِ إلاّ الحسن ابن الفضلِ البجليّ . فإنّهُ فضلَ الملائكةَ عليهم .[4] وذهبَ أكثرُ المعتزلةِ إلى أنَّ الملائكةَ أفضل من جميعِ النّاسِ .[5]

وذكرَ الإمامُ جلالُ الدينِ السّيوطيّ [ت٩١١هـ] ثلاثةَ أقوالٍ في التّفضيلِ هي:-

١ . الأنبياءُ أفضلُ من الملائكة . . وعليهِ جمهورُ أهلِ السُّنَّةِ،واختارَهُ فخرُ الدينِ في الأربعينَ وفي المحصّلِ .

٢ . الملائكةُ أفضلُ . . وعليهِ المعتزلةُ ، واختارَهُ من أئمةِ السّنّةِ الباقلاّنيُّ والحليميُّ [ت٤٠٣هـ] ، والحاكم [ت٤٠٥هـ] ، وأبو إسحقِ الأسفرايينيّ [ت٤١٨هـ] ، والإمامُ فخرُ الدينِ في المعالمِ ، وأبو شامة [شيخ الإمامِ النّووي، ت٦٦٥هـ] .

---

[1] التحرير والتنوير٩/٤٧-٤٨

[2] المصدر نفسه٩/٤٨

[3] مفاتح الغيب٢٢/٧٢

[4] أصول الدين/١٦٦

[5] المصدر نفسه/١٦٦

٣. الوقفُ. .واختارهُ الكِيا الهَرّاسيّ [ت٥٠٤هـ][1]

وأضافَ السّيوطيُّ مستثنيا من ذلك التفضيلِ سيّدَنا رسولَ الله - ﷺ- قائلاً:(ومحلّ الخلافِ في غيرِ نبيّنا - ﷺ- أمّا هو فأفضلُ الخلقِ بلا خلافٍ ،لا يُفَضَّلُ عليهِ ملَكٌ مقرّبٌ ولا غيرُهُ.)[2]ولم يتقوّلْ السّيوطيُّ -رحمه الله- بذلك من عندِ نفسِهِ ، إذ ساق مصادره التي اعتمدَ عليها ،حيثُ قالَ:(كذا ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي [ت٧٧١هـ] في منع الموانع ، والشيخ سراج الدين البلقيني [ت٨٠٥هـ] في منهج الأصلين، والشيخ بدر الدين الزركشي [ت٧٩٤هـ] في شرح جمع الجوامع، وقال: إنهم استثنوه [صلواتُ الله وتسليماتُهُ عليه]، وإن الإمامَ فخرَ الدين نقلَ في تفسيرِهِ الإجماعَ على ذلكَ.)[3] إذا تأمّلنا فيما قالَهُ السّيوطيُّ ،وجبَ أنْ نقفَ عندَ قولِهِ :محلّ الخلافِ في غيرِ نبيّنا .فإنّهُ يعني الإجماعَ .لكنْ أينَ الإجماعُ والزمخشري يرى جبريلَ أفضلَ من النّبيّ- صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ- ؟ إذن يبقى الأمر على الخلاف الذي أفصح عنه الدكتور عبد الملك السعدي :(اتفق العلماء على أن رسل * الملائكة أفضل من عامة البشر ومن عامة الملائكة . واختلفوا فيما عدا ذلك: هل أنّ رسلَ البشرِ أفضلُ من رسلِ الملائكةِ ؟ ومن عامّتِهم ، وعامّةُ البشرِ أفضلُ من عامّةِ الملائكةِ . أم لا ؟وذهب الجمهور إلى أن : رسلَ البشرِ أفضلُ من رسلِ الملائكةِ ، وعامّةَ البشرِ أفضلُ من عامّةِ الملائكةِ)[4] ساق الدكتور على إثره أدلة أهل السنة التي ينبغي لنا الإعراض عنها لكي لا نخرج من بحثنا ، ثم ذكر مذهب المخالفين لأهل السنة بقوله (وذهبت المعتزلة ، والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى أن : الملائكة أفضل من عامة البشر ورسلهم)[5] وساق أدلتهم أيضا والتي نختار منها ما هي في إطار بحثنا . أي قول الله -تعالى- ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ ﴾ [6].

ويبن وجه استدلالها بالآية الكريمة على مذهبهم بقوله (ومثل هذا التعبير يدل على الترقي . نقول:- لا يعرف هذا التلميذ ولا المعلم فهم إذن أعلى مرتبة من المسيح)[7] ستكون هذه الآية الكريمة موضع البحث والدراسة، ومع آيات أخرى سوف تذكر

---

[1] الحبائك في أخبارِ الملائك للسيوطي ٥٨/١-٥٩

[2] المصدر نفسه٥٨/١-٥٩

[3] لمصدر نفسه٥٩/١

* هم المقربون الأربعة :جبريل وميكال واسرافيل وعزرائيل . . شرح العقائد النسفية للدكتور عبد الملك السعدي / ٣٥٧

[4] شرح النسفية للسعدي / ٢٥٧

[5] المصدر نفسه ٢٥٧

[6] النساء / ١٧٢

[7] المصدر السّابق / ٢٥٧

بعد قليل . والزمخشري قصدها عند تفسيره لها بالتأويل البعيد يبتغي من وراء ذلك نصرة مذهبه في مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة . ذلك التأويل البعيد دعا ابن عاشور – الذي تعقبه عند كل آية أولّها بما يتفق مع الاعتزال – إلى الردّ عليه بقوة وحزمٍ واصفاً إياه بالتعسف مرةً ، وبالنزوة العصبيّة ثانيةً ، وبتجاوزِ الأدب مرةً ثالثةً . أما الآيات التي تمت الإشارة إليها لتكون موضوع البحث فهي أقواله – تعالى –

أ – ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ [1]

ب – ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [2]

ج – ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [3] .

وأكثرها نصيبا من الاهتمام عندهَ آيةَ النساء التي قال الزمخشري في تفسيرها :(﴿ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ ﴾ ولا من هو أعلى منه قدراً وأعظم منه خطراً وهم الملائكة الكرّوبيّون [4] الذين حول العرش ، كجبريل وميكائيل وإسرافيل ، ومن في طبقتهم . فإن قلت : من أين دلّ قوله : ﴿ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ ﴾ على أنّ المعنى : ولا من فوقه ؟ قلت: من حيث أنّ علم المعاني لا يقتضي غير ذلك . وذلك أنّ الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوّهم في رفع المسيح عن منزلة العبودية ، فوجب أن يقال لهم : لن يترفع عيسى عن العبودية ، ولا من هو أرفع منه درجة ، كأنه قيل : لن يستنكف الملائكة المقرّبون من العبودية ، فكيف بالمسيح ؟ ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة، تخصيص المقرّبين لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلاهم منزلة . ومثاله قول القائل :

وَمَا مِثْلُهُ مِمَّنْ يُجَاوِدُ حَاتِم وَلَا الْبَحْرُ ذُوْ الْأَمْوَاجِ يَلْتَجُّ زَاخِرُهُ

لا شبهة في أنه قصد بالبحر ذي الأمواج : ما هو فوق حاتم في الجود . ومن كان له ذوق فليذق مع هذه الآية قوله: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ ﴾ [5] حتى يعترف بالفرق البين) [6] .

---

[1] الأنعام / ٥٠

[2] الإسراء / ٧٠

[3] التكوير/٢٢

[4] الكروبيون :وهم سادة الملائكة والطائفون بالعرش كما في . . معالم التنزيل للبغوي١٣٩/٧

[5] البقرة/ ١٢٠

[6] الكشاف ٥٨٥/١ – ٥٨٧

لا شكَّ أنّ من يدقّق النظر فيما قالَهُ الزّمخشريُّ يحسبُهُ بعيداً عن الحقيقةِ بسببِ عصبيّتِهِ لمذهبِهِ ،فهو يرى أنّ الكلامَ: إنّما سيقَ لردّ قولِ النّصارى المغالينَ في عيسى ،لكنّه مع ذلك يقول(فوجبَ أنْ يقالَ لهم)وهو قولٌ تفوحُ منه رائحةُ الانتصارِ لمذهبِهِ في الوجوبِ على اللهِ . وتمامُ قولِهِ: (فإن قلت : علامَ *عطف قوله : ﴿ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ ؟ قلت : لا يخلو إمّا أن يعطف على المسيح ، أو على اسم (يكون) أو على المستتر في (عبداً) لما فيه من معنى الوصف ، لدلالته على معنى العبادة ، كقولك : مررت برجل عبد أبوه ، فالعطف على المسيح هو الظاهر لأداء غيره إلى ما فيه بعض انحراف عن الغرض ، وهو أن المسيح لا يأنف أن يكون هو ولا من فوقه موصوفين بالعبودية ، أو أن يعبد الله هو ومن فوقه)[1] إنّ الوجهَ الذي استدلَّ به الزّمخشريُّ له قيمتُهُ الكبيرةُ عندَ المعتزلةِ على ضوءِ ما قالَ ابنُ المنيّرِ:(واتخذَ المعتزلةُ هذه الآيةَ عُمدتَهم في تفضيلِ الملائكةِ من حيثُ الوجهُ الذي استدلَّ به الزّمخشريُّ .)[2] وقدْ بيّنَ ابنُ المنيرِ الوجهَ البلاغيَّ الجميلَ الرّائعَ في العطفِ الواردِ في الآيةِ الكريمةِ .[3] و بالإمكانِ الآنَ إجمالُ ما استدلَّ به الزّمخشريُّ بالعبارةِ الآتيةِ:لمّا عطفَ الملائكةَ على المسيحِ دلَّ ذلك على تفضيلِهم،ومن هذا المدخلِ ردَّ ابنُ عاشورٍ عليهِ قائلاً: (وإن جعلتَ قوله : ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ ﴾ استدلالاً على ما تضمّنه قوله : ﴿ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ﴾[4] كان عطف ﴿ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ محتملاً للتتميم كقوله : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ ﴾[5] فلا دلالة فيه على تفضيل الملائكة على المسيح ، ولا على العكس؛ ومحتملاً للترقي إلى ما هو الأولى بعكس الحكم في أوهام المخاطبين ، وإلى هذا الأخير مال صاحب «الكشّاف» ومثله بقوله تعالى : ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾[6] وجعل ، الآية دليلاً على أنّ الملائكة أفضل من المسيح ، وهو قول المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء ، وزعم أنّ علم المعاني لا يقتضي غير ذلك ، وهو تضييق لواسع ، فإنّ الكلام محتمل لوجوه ، كما علمت ، فلا ينهض به الاستدلال .)[7] فيه دحضٌ لمزاعمِ الزّمخشريِّ بفضلِ الملائكةِ على المسيحِ،مستندا إلى علمِ المعاني الذي ضاقَ على يديهِ على سعتِهِ البالغةِ . ولمّا لم يردْ دليلٌ قطعيٌّ في

*علامَ: على أيّ شيءٍ ،أصلهُ حرف الجرّ(على)و(ما) المحذوفةُ ألفها تسهيلاً

[1] الكشاف ١/ ٥٨٨

[2] الانتصاف١/٥٨٥

[3] المصدر نفسه١/٥٨٦-٥٨٧

[4] النساء / ١٧١

[5] الفاتحة/ ٣

[6] البقرة/ ١٢٠

[7] التحرير والتنوير٦/٦٠

التّفضيلِ خضعَ للاجتهاداتِ المختلفةِ لذا أوصى العلاّمةُ بتجنُّبهِ مذكّراً بالنّهي الواردِ عن النبيّ -صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ- في الخوضِ في التّفضيلِ: (واعلم أنّ تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقاً هو قول جمهور أهل السنّة ، وتفضيل الملائكة عليهم قول جمهور المعتزلة والباقلانيّ والحليميّ من أهل السنّة ، وقال قوم بالتفصيل في التفضيل ، ونسب إلى بعض الماتريدية ، ولم يُضْبَطْ ذلك التفصيلُ ، والمسألة اجتهادية ، ولا طائل وراء الخوض فيها ، وقد نهى النبي - ﷺ - عن الخوض في تفاضل الأنبياء ، فما ظنّك بالخوض في التفاضل بين الأنبياء وبين مخلوقات عالم آخر لا صلة لنا به .)[1] تعقيبُه ردٌّ ورفضٌ لما تبنّاهُ الزّمخشريُّ من تفضيلِ الملائكةِ على الأنبياءِ فضلاً عن نصيحةٍ قدّمَها تمثّلُ في تركِ التفضيلِ ،لكنْ لمْ يتطرّقْ إلى التّساؤلِ الذي افترضَهُ الزّمخشريُّ حولَ عطفِ الملائكةِ على المسيحِ،وقدْ قامَ بسدِّ هذه الثّغرةِ الدكتورُ السّعديّ معتمداً على ما نقله من كلامِ الأشاعرة حيث قال : (ويمكنُ أنْ يجابَ :إنّ سببَ نزولِ الآيةِ اعتقادُ النّصارى:أنّ عيسى ابنُ اللهِ لأنّهُ مجرّدٌ من الأبوّةِ،فيقولُ اللهُ :

إنّهُ لا يستنكفُ من العبوديّةِ،كما لا تستنكفُ الملائكةُ أنْ يكونوا عباداً مع أنهم أولى منه [من عيسى] بالتّجرّدِ ولا أمّ لهم ولا أبَ ، ويقدرونَ على أفعالٍ أعظمَ من إحياءِ الموتى،وإبراءِ الأكمهِ بالنّسبةِ لعيسى)[2] بالمقارنةِ بينَ جوابَيْ الزّمخشريّ والسّعديّ يبدو جليّاً أنّ الثاني أصوليٌّ في مسلكِهِ ،فإنّ تأويلَ الآيةِ في كثيرٍ من الأحيانِ يكون بأمسِّ الحاجةِ إلى الاطّلاعِ على سببِ النّزولِ حيثُ يكشفُ الوقائعَ التي نزلَتْ الآيةُ في أُطُرِها ،لذا يرجّحُ قولُ السّعديّ .

أ . أما آيةُ الأنعامِ فهي قولُهُ -تعالى- ﴿ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ ﴾ قالَ الزّمخشريُّ في تفسيرِها : (أي لا أدعي ما يستبعد في العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله - وهي قسمه بين الخلق وإرزاقه ، وعلم الغيب ، وأني من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله تعالى وأفضله وأقربه منزلة منه . أي لم أدّعِ إلهية ولا ملكية؛ لأنه ليسَ بعدَ الإلهيّة منزلةٌ أرفعُ من منزلةِ الملائكةِ)[3]

قال ابنُ المنيرِ وهو يعلّقُ على الزّمخشريّ في تفسيرِ الآيةِ:(وهذه الآيةُ جاءَ التّرتيبُ فيها مخالفاً لترتيبِ قولِهِ -تعالى- ﴿ لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ ﴾ - قالَ الزّمخشريُّ :لأنّهم أعلى من الأنبياءِ وقد أخّر ههنا دعوى الملكيّةِ عن دعوى الإلهيّةِ إذ الإلهيّةُ أجلُّ وأعلى ، والملكيّةُ أدنى ، ولا محلَّ لذلكَ إلاّ التّمهيدُ الذي أسلَفْتُهُ .وقد جعلت الأمر قي التّقديمِ والتّأخيرِ تبعاً للسّياقِ ،فقد تقتضي البلاغةُ في بعضِهِ عكسَ ما تقتضيهِ في الآخرِ .ولم يحسنِ الزّمخشريُّ في قولِهِ :ليسَ بعدَ الإلهيّةِ منزلةٌ أرفعُ من منزلةِ الملائكةِ ،فإنّهُ جعلَ الإلهيّةَ من جملةِ المنازلِ كالملكيّةِ ومثلُ هذا

---

(1) لتحرير والتنوير٦/٦٠

(2) شرح النسفية للسعدي/٢٥٩،يقارن بالانتصاف١/٥٨٧

(3) الكشاف٢/٢٠

الإطلاقِ لا يُسوَّغُ، والمنزلةُ عبارةٌ عن المحلِّ الذي ينزِّلُ اللهُ فيهِ العبدَ من علوٍّ وغيرِهِ، فإطلاقُها على الإلهيّةِ تحريفٌ .)[1] حقّاً إنّهُ كلامٌ سليمٌ ، إذْ كيفَ تَجوزُ مقارنةُ منازلِ المخلوقينَ بمقامِ الحقِّ -جلَّ في عليائِهِ- كذلكَ عقَّبَ عليهِ ابنُ عاشورٍ ولو باختصارٍ حيث قالَ: (ومن تلفيق الاستدلال أن يستدلّ الجُبائي [ت ٣٢١هـ] بهذه الآية على تأييد قول أصحابه المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء[2] مع بُعد ذلك عن مهيع[3] الآية . وقد تابعه الزمخشري ،وكذلك دأبه[4] كثيراً ما يُرْغِم معانيَ القرآن على مسايرة مذهبه فتنزو[5] عصبيتُه وتنْزَوي[6] عبقريتُه)[7] ، هذا كلام قاسٍ ، لكن البادي هو الزمخشري ، كما سنرى بعد قليل .

ب . وأمّا آيةُ الإسراءِ فهي قولهُ- تعالى- ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ فقد قالَ الزّمخشريُّ عندَ تفسيرِها :(والعجب من المجبرة [يعني بهم أهل السّنّةِ] كيف عكسوا في كل شيء وكابروا ، حتى جسرتهم عادة المكابرة على العظيمة التي هي تفضيل الإنسان على الملك ، وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله أمرهم وتكثيره مع التعظيم ذكرهم ، وعلموا أين أسكنهم ، وأنى قربهم ، وكيف نزلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه من أممهم ؟ ثم جرّهم فرط التعصب عليهم إلى أن لفقوا أقوالاً وأخباراً منها :قالت الملائكة : (ربنا إنك أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك ، فأعطناه في الآخرة . فقال : وعزتي وجلالي ، لا أجعل ذرّية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان) . ورووا عن أبي هريرة أنه قال : المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده . ومن ارتكابهم أنهم فسروا ﴿ كثيراً ﴾ بمعنى «جميع» في هذه الآية ، وخذلوا حتى سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم : وفضلناهم على جميع ممن خلقنا ، على أن معنى قولهم على جميع ممن خلقنا أشجى لحلوقهم وأقذى لعيونهم ، ولكنهم لا يشعرون . فانظر إلى تمحلهم وتشبثهم بالتأويلات البعيدة في عداوة الملأ الأعلى ، كأنّ جبريل -عليه السلام- غاظهم حين أهلك مدائن قوم لوط ، فتلك السخيمة لا

---

[1] الانتصاف ٢/ ٢٠

[2] روح المعاني ٥/ ٣٢٧

[3] مَهْيَع: أصله طريق مهيع: أي بيّن، لسان العرب ٨/ ٣٧٨، القاموس المحيط ٣/ ٨٦، تاج العروس ٧/ ٥١٢، ويعني بمهيع الآيةِ: طريقها في الفهم،

[4] دأبه :أي عادته وشأنه القاموس المحيط ١/ ٦٤ تاج العروس ٢/ ٣٨٩، الصحاح في اللغة ١/ ٣٨٤

[5] تنزو عصبيته: أي تثب وتتسارع من نزا بمعنى وثب القاموس المحيط ٤/ ٣٩٥، مختار الصحاح/ ٦٥٦، الصحاح في اللغة ٢/ ٥٥٨

[6] تنزوي عبقريته: تنقبض وتضيق ،ويقال: انزوى القوم بعضهم إلى بعض، إذا تدانوا وتضاموا، وانزوت الجلدة من النار، إذا انقبضت واجتمعت قال أبو عبيد : ومنه الحديث الآخر: إن المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة من النار، إذا انقبضت واجتمعت . قال أبو عبيد : ولا يكاد يكون الانزواء إلا بانحراف مع تقبض . غريب الحديث لابن سلام ١/ ٣-٤

[7] التحرير والتنوير ٧/ ٢٤٢

تنحل عن قلوبهم .)[1] فانظر إلى فعلتِه واستمعْ إليهِ وهو يعدّدُ أوصافاً ونعوتاً يخصُّ بها أهلَ السّنّةِ وكذلكَ حالُ من يعاد يهم في كلِّ زمانٍ ومكانٍ ،فالمكابرةُ ،الجسارةُ،الجرأةُ،فرطُ التّعصّبِ،التّلفيقُ .الارتكابُ،الخذلانُ،سلبُ الذّوْقِ،عدمُ الإحساس،التّمحّلُ ، عداوةُ الملإِ الأعلى،والخبثُ صفاتٌ غيرُ لائقةٍ من لسانٍ سليطٍ،بل من عالمٍ يعدّ نفسَهُ إماماً ،لذلكَ كانَ السفه الموجب للحد رداً مناسبا في نظر ابن المنير لكنه عدل عن ذلك إلى الرد العلمي البعيد عن التعصب والهوى . قال ابن المنيّر (وقد بلغ إلى حد من السفه يوجب الحد ، ولسنا لمساجلته إلا من حيث العلمُ لا من حيث السفهُ ، والقدر الذي تختص به هذه الآية أن حمل كثير على الجميع غير مستبعد ولا مستنكر ، ألا ترى أنه ورد حمل القليل على العدم والزمخشري يختار ذلك في قوله – تعالى – ﴿ **فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾** ﴾[2] . وأشباهه كثير* . . .فمعنى قولهم ﴿ **وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** ﴾ – أي على غيرهم من جميع المخلوقين ، وتلك الأغيارُ كثيرٌ بلا مراء . وذلك مرادف لقوله : وفضلناهم على جميع من عداهم ممن خلقنا ، فظاهر الآية إذاً مع الأشعرية الذين سماهم مجبرة وتمشدق في سبهم وشقشق العبارات في سلبهم)[3] قول ابن المنير صدر من عالم يربأ بنفسه عن الشتائم والمسبات بل إنما يقرع الحجة بالحجة ، وإن لم تكن ثمة حجة ، فالزمخشري أعلن حرباً ضروساً قابله ابن المنير برد علمي يستند على الضوابط والأصول ، وذلك هو الفارق بين المنصف و المتعصبين .

العلامة ابن عاشور تعقبه أيضاً ، بين في البداية مناسبة الآية والمقصود منها بقوله :(وأما نسبة التفاضل بين نوع الإنسان وأنواع من الموجودات الخفية عنا كالملائكة والجن فليست بمقصودة هنا وإنما تعرف بأدلة توقيفية من قِبل الشريعة . فلا نفرض هنا مسألة التفضيل بين البشر والملائكة المختلف في تفاصيلها بيننا وبين المعتزلة)[4] .ولكن لما فرضها الزمخشري ، واستغلها فرصة للجرأة على الأشاعرة والتجاسر عليهم كان رد الفعل من ابن عاشور حسب ما قال:(وقد فرضها الزمخشري هنا على عادته من التحكّكِ[5] على أهل السنّة والتعسّف لإرغام القرآن على تأيد مذهبه ، وقد تجاوز حد الأدب في هذه المسألة في هذا المقام

---

[1] الكشاف ٢/٤٥٨–٤٥٩

[2] البقرة /٨٨

*كان ينبغي أن يقول : وأشباهه كثيرة لان جمع التكسير يعامل معاملة المؤنث، ومثله: تلك الأغيار كثير

[3] الانتصاف ٢/ ٤٥٨

[4] التحرير والتنوير ١٥/١٦٦

[5] التحكّك :التّحرّش والتعرّض كما في . .لسان العرب ١٠/٤١٣

فاستوجب الغضاضة [1] والملام)[2] . ثم أضاف ابن عاشور مبينا الحكم الشرعي في هذه المسألة وذكر الفائدة من إيراد لفظ (كثير) ههنا فقال:(ولا شك أن إقحام لفظ ﴿كثير﴾ في قوله تعالى : ﴿ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ مراد منه التقييد والاحتراز والتعليم الذي لا غرور فيه ، فيعلم منه أن ثَم مخلوقات غير مفضل عليها بنو آدم تكون مساوية أو أفضل إجمالاً أو تفصيلاً ، وتبيينه يُتلقى من الشريعة لا فيما بَيَّنَتْهُ من ذلك ، وما سكَتَتْ فلا نبحثُ عنه)[3] . بالمقارنة بين الردين يرجّحُ قولُ ابنِ عاشورٍ لأن حمل لفظ (كثير) على الجميع وإن ورد لا يكون إلا بقرينة قوية نصرف معناه إلى الجميع . ومعلوم أن عدم الحمل أولى بالتأكيد من حمله عليه لأن أصل الكلام الحقيقة ، والفرق بين الكثير والجميع واضح وبين .

ج- أما آية التكوير فهي قوله -تعالى- ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ فقد وظفها الزمخشري للمقارنة بين مقامي رسول الله - ﷺ- وجبريل - عليه السلام - وكأنّ الآيةَ لم تنزل إلا لبيان فضل جبريل - عليه السلام - على سيّدِنا محمّد - ﷺ- بل كأن الرد على المشركين المفهوم من سياق الآيات ليس له محلّ ، ولأجل ذلك قال الزمخشري :(وناهيك بهذا دليلاً على جلالة مكانة جبريل عليه السلام ومباينة منزلته لمنزلة أفضل الإنس محمد - ﷺ- إذا وازنت بين الذِّكرين وقايست بين قوله : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [4] ، وبين قوله : ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [5])[6] قال ابن عاشور متعجّباً :(وكيف انصرف نظرُه عن سياق الآية في الرد على أقوال المشركين في النبي - ﷺ- ولم يقولوا في جبريل شيئاً لأن الزمخشري رام أن ينتزع من الآية دليلاً لمذهب أصحاب الاعتزال من تفضيل الملائكة على الأنبياء)[7] . ورأى ابن عاشورٍ أنّ هذه الصّفاتِ غيرُ متعيّنةٍ في جبريلَ ،بل قد تكونُ في سيّدِ الخلقِ محمّدٍ - ﷺ-بل هي فيهِ كما سنعرفُ بعدَ قليل .قالَ ابنُ عاشورٍ :(إنّ الصفاتِ التي أجريَتْ على ﴿ رَسُولٍ ﴾ في قوله -تعالى- ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ﴾ إلى قوله : ﴿أَمِينٍ﴾ ، غيرُ متعين انصرافُها إلى جبريل فإنها محتملة الانصراف إلى محمد - ﷺ-)[6] ثُمَّ انتقدَ الزمخشريَّ في حملِهِ الصّفاتِ المذكورةَ على جبريلَ بعينِهِ ، ويصفُهُ

---

[1] الغضاضة :النقص والانكسار والذلّ كما في . . لسان العرب: ١٩٦/٧

[2] التحرير والتنوير ١٦٦/١٥

[3] المصدر نفسه ١٦٦/١٥

[4] التكوير/ ١٩ – ٢١

[5] التكوير/ ٢٢

[5] الكشاف ٢٢٥/٤ ، التحرير والتنوير ١٥٨/٣٠

[6] التحرير والتنوير ١٥٨/٣٠

[7] المصدر نفسه ١٥٨/٣٠-١٥٩

بضآلةِ الفهمِ فقالَ: (وقد يطغى عليه حب الاستدلال لعقائد أهل الاعتزال طغياناً يرمي بفهمه في مهاوي الضآلة ، وهل يسمح بال ذي مِسْكَةٍ من علمٍ بمجاري كلامِ العقلاءِ أن يتصدّى متصدٍّ لبيانِ فضلِ أحدٍ بأنْ ينفيَ عنه أنه مجنونٌ ، وهذا كلّه مبنيٌّ على تفسير ﴿ رَسُولٍ ﴾ بجبريل فأمّا إن أُريدَ به محمّد – ﷺ –أوْ هو وجبريل –عليهما السلام– فهذا مقتلَعٌ من جذره .)[1]

لا ريبَ في أنَّهُ سؤالٌ وجيهٌ وفي محلّه تماماً ،إذْ كيفَ يُتَصَوَّرُ الحديثُ عن فضائلِ أحدٍ بنفي الجنونِ عنهُ ؟ !ولا أحسبُ عاقلاً يقولُ هذا . والملاحظُ في الآيةِ :العدولُ عن ذكرِ لفظِ(النبيّ) إلى لفظِ ﴿ صَاحِبُكُم ﴾ والسّببُ في ذلكَ العدولِ يشرحُهُ ابنُ عاشورٍ بقولِهِ:(ولا يخفى أن العدول عن اسم النبيءِ العَلَم إلى ﴿ صَاحِبُكُم ﴾ لما يؤذن به ﴿ صَاحِبُكُم ﴾ من كونهم على علم بأحواله)[2] كيفَ لا وهم يعرفونَهُ حقَّ المعرفةِ ، فقد عرفوهُ بـ (الصّادقِ الأمينِ)ووثقوا به –صلواتُ اللهِ وتسليماتُهُ عليهِ– أيما ثقةٍ ،وأدركوا رجاحةَ عقلِهِ الشّريفِ ، وسَدادَ رأيِهِ الحصيفِ ، وحكمتَهَ البالغةَ في المواطنِ كلّها والتي اختبروها تكراراً ومراراً فمن حكمتِهِ على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ إنقاذُ قريشٍ من خطرِ حربٍ محقَّقةٍ يومَ إعادةِ بناءِ الكعبةِ الشّريفةِ وتنازعِ أكابرِ القبائلِ حولَ رفعِ الحجرِ الأسودِ ،فأنقذَ الموقفَ بحكمتِه – عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ– لم يكنِ العدولُ المذكورُ وحدَهُ فقد تلاهُ العلاّمةُ بعدولٍ آخرَ ساقَهُ مع تعليلِهِ :(وأما العدول عن ضميره، إن كان المراد بـ ﴿ رَسُولٍ ﴾ خصوص النبيءِ – ﷺ– فمن الإظهار في مقام الإضمار للوجه المذكور،وإذا أريد بـ ﴿ رَسُولٍ ﴾ كلاهما فذكر ﴿ صَاحِبُكُم ﴾ لتخصيص الكلام به– ﷺ–)[3] هنا ردَّ ابنُ عاشورٍ مقالةَ الزّمخشريّ وزعمَ أنّ المفاضلةَ التي تمسّكَ بها زلّةٌ لا تليقُ بعلمِهِ .[4]

قال العمري:(لا يُتوهَّمُ منه ارتفاعُ منصِبِ الملَكِ على النّبيّ – ﷺ–، لأنّ غرضَ نوحٍ –عليه السلام– من هذا القولِ الردُّ عليهم حيثُ قالوا : ما أنتَ إلا بشرٌ مثلُنا فكأنه قالَ لهم : أنا لم أدّعِ أني ملَكٌ حتى يقولوا : ما أنتَ إلا بشرٌ مثلُنا ، وإنما أدّعي أني رسولُ اللهِ إليكم . فقولُكم ما أنتَ إلا بشرٌ مثلُنا ليسَ على ما ينبغي لأنّ هذا القولَ إنما يقعُ في جوابِ مَنْ يدّعي الملكيّة)[5] .

---

[1] التحرير والتنوير ١٥٩/٣٠

[2] المصدر نفسه ١٥٩/٣٠

[3] المصدر نفسه ١٥٩/٣٠

[4] المصدر نفسه ١٥٩/٣٠

[5] تيجان البيان/١٨٣

٥-عصمةُ الأنبياءِ:-

مسألةٌ اختلفَ العلما ، فيها ؛ آلأنبياء مُعصومونَ أو لا ؟ وهل عصمتهم من الكبائرِ والصّغائرِ عندَ من قالَ بها ؟ وإذا كانوا معصومينَ فمتى ؟ قبلَ النبوّةِ وبعدها ، أم بعدَها فقط ؟ جملةٌ من الأسئلةِ تنتظرُ إجاباتٍ عنها . فالشّيخُ البيجوريُّ قال :(إنّ عصمةَ الباري لكلِّ بعدَها . الأنبياءِ والملائكةِ متحتّمةٌ وواجبةٌ بمعنى أنّها لا تنفكُّ ولا تقبلُ الانتفاءَ)[1] والمقصودُ بالعصمةِ: حفظُ اللهِ المكلَّفَ عن الذّنبِ مع استحالةِ وقوعِه .[2] ليسَ البيجوريُّ هنا بدعاً من العلماءِ لأنّهم أجمعوا على:

أ . امتناعِ وقوعِ الكفرِ من الأنبياء قبلَ البعثةِ وبعدَها .

ب . تعمّدِ ارتكابِ الكبائرِ أو وقوعِها سوى الكفرِ منهم بعدَها [3] . خاصّةً بعدَ الصّغيرةِ لعدمِ قطعيّةِ الأدلّةِ ممّا جعلها مسألةً اجتهاديّةً ، فجمهورُ أهلِ السّنّةِ يميلونَ إلى القولِ بامتناعِ الصّغائرِ في حقِّهم خاصّةً بعدَ البعثةِ[4] خلافاً لجمهورِ العلماءِ الذّينَ جوّزوا وقوعَها إلّا ما يدلُّ على خِسّةٍ كسرقةِ شيءٍ أقلَّ من النّصابِ .

وقد خالفَ الجبّائيُّ وأتباعُهُ في ذلكَ حيثُ منعوا وقوعَ الصّغيرةِ منهم بعدَ الوحيِ أمّا قبلَهُ فالجمهورُ على عدمِ امتناعِها ،والمعتزلةُ منعوا وقوعَها لأنّها تستلزمُ نُفرةَ النّاسِ عنهم فتفوتُ مصلحةُ إرسالِهم[5] على زعمِ المعتزلةِ . يستخلصُ ممّا تقدّمَ أنّ مذهبَ أهلِ السّنّةِ عصمةُ الأنبياءِ -عليهمُ السّلامُ- من الكبائرِ قطعاً بالإجماعِ،وعن الصّغائرِ برأيِ جمهورهم ، لذا تأخذُنا الدّهشةُ من تلفيقِ الزّمخشريّ رواياتٍ باطلةٍ وإسرائيليّاتٍ وإلصاقِها بهم ، وما يتبعُ ذلكَ من تسميتِهم أهلَ الحشوِ والجبرِ،ومن المعلومِ أنّ تلكَ الرّواياتِ قلّ أنْ يخلوَ منها تفسيرٌ حتّى كشّافِ الزّمخشريّ . كيفَ يليقُ بأهلِ السّنّةِ والأشاعرةِ خاصّةً أنْ يرووا أشنعَ القصصِ في حقِّ أنبياءِ اللهِ -تعالى- وهم قائلونَ بعصمتِهم من الصّغائرِ قبلَ الكبائرِ ومنهم القائلُ بها حتّى قبلَ البعثةِ ؟ عن الأشاعرةِ والرواياتِ قالَ الزّمخشريُّ : (وقد فسرهمّ يوسف بأنه حل الهميانَ وجلس منها مجلس الجامع ، وبأنه حل تكة سراويله وقعد بين شعبها الأربع وهي مستلقية على قفاها ، وفسر البرهان بأنه سمع صوتاً : إياك وإياها ، فلم يكترث له . . . وهذا ونحوه . مما يورده أهل الحشو والجبر الذين دينهم بهتُ اللهِ- تعالى- وأنبيائه ، وأهل العدل والتوحيد ليسوا من مقالاتهم ورواياتهم بحمد الله بسبيل ، ولو وُجِدَت من يوسف -عليه السلام- أدنى زلةٍ لنُعِيَتْ عليه وذُكِرَت توبته واستغفاره . فأخزى الله أولئك في إيرادهم

---

[1] شرح البيجوري على جوهرة التوحيد ٢/٣٧

[2] المصدر نفسه ٢/٣٧

[3] شرح النسفية للسعدي/ ١٨٥،كبرى اليقينيات/٢٠٣

[4] كبرى اليقينيات/٢٠٣

[5] شرح النسفية للسعدي/ ١٨٥

ما يؤدّي إلى أن يكون إنزالُ اللهِ السورةَ التي هي أحسن القصص في القران العربي المبين ليُقتدى بنبيٍّ من أنبياء الله ، في القعود بين شعب الزانية . ولو أن أوقحَ الزناة وأشطرَهم وأحدّهم حدقةً وأصلحهم وجهاً لقي بأدنى ما لقي به نبيُّ الله مما ذكروا، لما بقي له عرقٌ ينبضُ ولا عضوٌ يتحرّكُ . فيا له من مذهبٍ ما أفحشَه ، ومن ضلالٍ ما أبينَه)[١] لا يحسبُ القارئُ إلاّ أنَّهُ مع مقال أدبي رفيع المستوى صاغه الزمخشري في عددِ الروايات في طريقة الهَمِ وكذلك في تفسير البرهان للنيل من الأشاعرة . ومن العجب أن ابن المنير لم يتطرّقْ إليه ناهيكَ الرّدِ . لكن ابن عاشور كان بالمرصادِ ، إذ تعقبه بأول الردِ أنه خبط فقال :(وقد خبطَ صاحبُ الكشّافِ في إلصاقِ هذه الروايات بمن يسميهم الحشويّةَ[٢] والمجْبّرةَ ، وهو يعني الأشاعرة ، وغض بصره عن أسماء من عزيت إليهم هذه التّأويلات (رمَتْني بدائِها وانْسَلَّتِ) ولم يتعجبْ من إجماع الجميع على محاولة إخوة يوسف عليه السّلام قتلَه والقتلُ أشد)[٣]

نعم غض الزمخشري بصره عن ترجمان القرآن وحبر الأمة عبد الله ابن عباس – رضي الله عنه – وبعض تلاميذه .

فهل هم أهل الحشو والجبر ؟ ! أشار ابن عاشور إلى بعض من رووا تلك الحكايات قبل أن يرد على الزمخشري فقال :(وقال جماعة : هَمّ يوسف بأن يجيبها لما دعته إليه ثم ارعوى وانكفّ على ذلك لما رأى برهان ربه .قاله ابن عباس ، وقتادة ، وابن أبي مليكة ، وثعْلب . وبيان هذا أنه انصرف عمّا همّ به بحفظ الله أو بعصمته ، والهمّ بالسيئة مع الكف عن إيقاعها ليس بكبيرة فلا ينافي عصمة الأنبياء من الكبائر قبل النبوءة على قول من رأى عصمتهم منها قبل النبوءة ، وهو قول الجمهور ، وفيه خلاف ، ولذلك جوز ابن عباس ذلك على يوسف . وقال جماعة : هَمّ يوسف وأخذ في التهيّؤ لذلك فرأى برهاناً صرفه عن ذلك فأقلع عن ذلك . وهذا قول السديّ ، ورواية عن ابن عباس)[٤] .

في التعقيب الآنفِ ذكرُه ، ردَّ ابن عاشور على الزمخشري بقوة (رَمَتْني بدائها وانْسَلَّتْ)،وهو رد بليغ فالزمخشري لا يرى عيبه إذ يتجرأ على صحابي جليل يقول فيه النبي – صلى الله عليه وسلم – (اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل) .[٥] ويرميه بأبشع التهم ، ويتحامل على مذهبه بالضلال المبين والفاحش ؟ !والزمخشري في الوقت نفسه يتعجب أن ينسبوا الهمّ إلى يوسف – عليه السلام – والهم إنما هو مجرد خاطرة نفسية ، ولا يتعجب من الإجماع على قتل يوسف أو محاولة قتله وهو ما صرح به القرآن ولما كان كل من

---

[١] الكشاف ٢/٣١١-٣١٢

[٢] مثل يضرب لمن يعير صاحبه بعيب هو فيه : مجمع الأمثال للميداني ١/٢٨٦

[٣] التحرير والتنوير ١٢/٢٥٤

[٤] المصدر نفسه ١٢/٢٥٤

[٥] تهذيب الآثار للطبري ٥/٢٨١ برقم ٢١٥٤، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث للحافظ الهيثمي ١/٢٠١

هم يوسف ، ومحاولة إخوته قتله قبلَ النبوة فلا قدحَ ولا طعنَ في العصمةِ عندَ أهلِ السّنّةِ –كما سبقَ بيانُهُ – ربَّ سائلٍ يسأل في هذا الموضعِ :لِمَ جاءَ ردُّ ابنِ عاشور بهذه القوّةِ؟ الجوابُ:لأنَّ مذهبَهُ في العصمةِ تقضي بهذا إذْ يقول:(المقطوع به من عصمة الأنبياء من الكبائر عند جميع أهل السنة ومن الصغائر عند المحققين منهم وهو المختار) .[1]

فاختارَ ابنُ عاشورٍ عصمتَهم من الكبائرِ والصّغائرِ تأسّياً بالمحقّقينَ ولا ريبَ في أنّهُ منهم، وهو أيضاً لا يرضى بإيذاءِ الصّحابةِ الكرامِ –رضوانُ اللهِ عليهم– ولا بالتّعرّضِ بسوءٍ لأهلِ السّنّةِ والجماعةِ .

٦- الجرأةُ على الأنبياءِ:-

من المعلومِ أنّ الإمامَ الزّمخشريَّ –رحمه اللهُ– إمامٌ من أئمة المسلمينَ وعلم بارزٌ من أعلامِهم، وعلى هذا الأساسِ لا يجوزُ المساسُ بِهِ من قريبٍ أو بعيدٍ، فلا طعنَ ولا تجريحَ . . لا فيهِ ولا في من سواهُ، لكنْ لم يعدْ خافيا أنّهُ تجرأ على مقام بعض الأنبياءِ ومنهم نبيّنا محمّدٌ –ﷺ–، فقد تقدم ذلك في مسألة سؤال موسى الرؤية ، وفي مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة[2] . وكنّا قد ذكرْنا روايةَ الزّمخشريِّ الغريبةَ في الاستهانة بالكليم ، وكفى جرأةً ما بعدها جرأةٌ أن يقول فيه (يا ابن النساء الحيض . . .) .[3] ليسَ هذا فحسبُ، بل طاوعته نفسُه أن يقارنَ بينَ سيّدِ الخلائق وجبريلَ – عليهما السلام – مقارنةً فاحشةً مريبةً تجرّؤاً على رسولِ الله– ﷺ– الذي أُمِرْنا ألاّ نرفعَ أصواتَنا في حضرته، بل حتى بعد وفاته – ﷺ– فيما وردَ عن عمرَ وعائشةَ[4] –رضي اللهُ عنهما– . بلْ تجاسرَ على مقامِ أفضل الخلقِ في تفسيرِ قوله – تعالى – ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١ ﴾[5] بقولِهِ (فمعناه ﴿ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ ﴾ من ملْكِ اليمينِ أو العسلِ . و ﴿ تَبۡتَغِي ﴾ إمّا تفسيرٌ لـ (تحرّمَ) أو حالٌ أو استئنافٌ، وكانَ هذا زلّةً منه لأنه ليسَ لأحدٍ أنْ يحرّمَ ما أحلّ اللهُ لأنّ اللهَ –عزّ وجل– إنما أحلّ ما أحلّ لحكمةٍ ومصلحةٍ عرفَها في إحلالِه، فإذا حرّم كانَ ذلكَ قلبَ المصلحةِ مفسدةً)[6]، لكنّه قلبَ المصلحةَ مفسدةً ،وزلّ (ههنا كعادته فزعم أن ما وقع من تحريم الحلال المحظور لكنه غفر له – ﷺ– وقد شنَّ ابنُ المنيّرِ في الانتصافِ الغارةَ في التشنيع عليه فقال ما

[1] التحرير والتنوير ٢٣/٢٣٩

[2] تراجع الصفحات ٧٨،٧٩،٨٢

[3] تراجع الصحيفة ٢٨

[4] أدلة أهل السنّة والجماعة المسمّى " الردّ المحكم المنيع " يوسف السّيّد هاشم الرّفاعي/٦٦

[5] التحريم/١

[6] الكشاف ٤/١٢٥، يقارن بالتحرير والتنوير ٢٨/٣٤٦

حاصله : إن ما أطلقه في حقه – ﷺ – تقوّلٌ وافتراءٌ والنبي –عليه الصلاة والسلام– منه براءٌ ، وذلك أن تحريم الحلال على وجهين : الأول اعتقاد ثبوت حكم التحريم فيه وهو كاعتقاد ثبوت حكم التحليل في الحرام محظور يوجب الكفر فلا يمكن صدوره من المعصوم أصلاً ، والثاني : الامتناع من الحلال مطلقاً أو مؤكداً باليمين مع اعتقاد حلّه وهذا مباحٌ صرفٌ وحلالٌ محضٌ ، ولو كان تركُ المباح والامتناعُ منه غيرَ مباح لاستحالتْ حقيقةُ الحلال ، وما وقع منه – ﷺ – كان من هذا النوع . . . بعضهم كلام الزمخشري ، وفيه ما ينبو عن ذلك)[1] . وقريبا منه ذكر ابن عاشور حين تعقب الزمخشري في هذه الآية فقال : (وفعل ﴿ تُحَرِّمُ ﴾ مستعمل في معنى : تجعل ما أحلّ لك حراماً ، أي تحرّمه على نفسك كقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ﴾ [2] وقرينتُه قوله هنا : ﴿ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴾ . وليسَ معنى التحريم هنا نسبةَ الفعلِ إلى كونه حراماً كما في قوله –تعالى –﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [3] ، وقوله : ﴿ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا ﴾ [4] ، فإن التفعيل يأتي بمعنى التصبير[5] كما يقال : وسّعْ هذا الباب ويأتي بمعنى إيجاد الشيء على حالة مثل ما يقال للخيّاطِ : وسّعْ طَوْقَ الجبّةِ . ولا يخطر ببال أحدٍ أن يتوهمَ منه أنك غيّرتَ إباحتَه حراماً على النّاسِ أو عليك . ومن العجيب قول «الكشاف» : ليس لأحد أن يُحرّم ما أحلّ الله لأن الله إنما أحله لمصلحة عرفها في إحلاله إلخ)[6] .

أقول: الزّمخشريُّ ردَّ عليهِ هؤلاءِ العلماءِ وهو ليسَ أقلَّ علماً منهم ، والتّحريمُ لغةً الامتناعُ والرّاغبُ يرى الحرامَ :الممنوعَ منهُ إمّا بتسخيرٍ إلهيٍ وإمّا بشريٍّ .[7] ويؤكّدُ هذا تفسيرُ الخطيبِ فيما ذكرَه عنهُ الجملُ:(والمراد بالتّحريم الامتناع عن الاستمتاع بماريّة لا اعتقادُ كونِها حراماً بعدَ ما أحلَّها اللهُ لهُ فإنَّ هذا الاعتقادَ لا يصدرُ منهُ –عليه الصلاة والسلام– لأنَّهُ كفرٌ)[8] . أضفْ إلى ذلكَ

[1] روح المعاني ٢٨/٤٧٤

[2] آل عمران / ٩٣

[3] الأعراف / ٣٢

[4] التوبة / ٣٧

[5] صيغة فعّل في القرآن الكريم للدكتورة أحلام ماهر محمّد سعيد –أطروحة دكتوراه / ١٨٩

[6] التحرير والتنوير ٢٨/٣٤٦

[7] المفردات/٢٢٩

[8] الفتوحات الإلهيّة٤/٣٦٤

أنّ النبيّ - ﷺ - جعلَ تحريمَه كتحريمِ اللهِ -تعالى- حيثُ قالَ: (ألَا وإنّ ما حرّمَ رسُولُ الله - ﷺ - مِثْلُ ما حرّمَ الله)[1] وبذلكَ ينجلي الرّيبُ ويزولُ الشكُّ في ما نسبَه الزّمخشريُّ من فريةِ التّحريمِ في حقّ الحبيبِ - ﷺ - نسألُ اللهَ -تعالى- أن يرزقَنا شفاعتَهُ ومحبّتَهُ في الدّارَيْنِ.

ثمّ لا أدري ما يقولُ الزّمخشريُّ في قولِه -تعالى-: ﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ مِن قَبۡلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوۡرَىٰةُۗ قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٩٣ ﴾[2] قال العلامةُ الآلوسيُّ: (قيل: إنه حرّمَه وكفّ نفسَه عنه كما يحرّم المستظهرُ في دينه من الزّهاد اللذائذَ على نفسِه.

وذهبَ كثيرٌ إلى أنّ التحريمَ كان بنصٍّ وردَ عليه، وقال بعضٌ: كان ذلكَ عن إجتهادٍ ويؤيّدُه ظاهرُ النّظمِ، وبه استُدِلَّ على جوازِه للأنبياءِ - عليهم الصّلاةُ والسّلامُ -)[3].

النتائج(٢)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
لا توجد	٢	١	٩	٢	٢

---

[1] أخرجه أحمد ٤/ ١٣٢ (١٧٣٢٦)، الدّارمي ٥٨٦، ابن ماجة ١٢ و٣١٩٣ التّرمذي ٢٦٦٤ كما في المسند الجامع للنوري ٣٦/ ٢٠٢، قلتُ: وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١٥/ ٢١٠، وفي مسند الشّاميّين ٦/ ٥٥ برقم ١٩٣١

[2] آل عمران/ ٩٣

[3] روح المعاني ٤/ ٢

المبحث الثالث- السّمعيات :

١-وقت قيام الساعة:

قال الحقّ –عزّ وجلّ–

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾[1]

في الآيةِ الكريمةِ جانبان: أوّلهما لغويٌّ يتعلّقُ بكلمةِ (حفيّ)، و ثانيهما عقديٌّ يتعلّقُ بمعرفةِ وقتِ قيامِ السّاعةِ الذي هو من الغيبِ الخاصّ بالله- تبارك وتعالى – استأثرَ بعلمِه كما صرّحَتْ به الآيةُ الكريمة:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴿٣٤﴾ ﴾[2] .

في كلامِ الزّمخشريّ عندَ تفسيرِه آيةَ الأعرافِ اختلطَ الجانبانِ المذكورانِ لمّا قالَ:(كأنك عالمٌ بها . وحقيقتُه : كأنك بليغٌ في السؤالِ عنها ، لأنّ مَن بالغَ في المسألةِ عن الشيءِ والتنقيرِ عنه ، استحكمَ فيه ورصنَ وهذا التركيبُ معناه المبالغةُ . ومنه إحفاءُ الشاربِ . احتفاءُ البقلِ : استئصالُه . وأحفى في المسألةِ ، إذا ألحفَ وحَفِيَ بفلانٍ وتحفّى به : بالغَ في البرّ به . وعن مجاهدٍ : استحفيتُ عنها السّؤالَ حتى علمتُ . وقرأَ ابنُ مسعودٍ : ﴿ كأنّكَ حفيٌّ بها ﴾ أي عالمٌ بها بليغٌ في العلمِ بها . وقيل : ﴿ عَنْهَا ﴾ متعلقٌ بـ ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ : أي يسئلونك عنها كأنك حفيٌّ أي عالمٌ بها . وقيلَ : إنّ قريشاً قالوا له إنّ بيننا وبينك قرابةً ، فقلْ لنا متى السّاعةُ؟ فقيلَ : يسئلونك عنها كأنك حفيٌّ تتحفّى بهم فتختصُّهم بتعليمِ وقتِها لأجلِ القرابةِ وتزوي علمَها عن غيرِهم ، ولو أخبرتَ بوقتِها لمصلحةٍ عرفَها اللهُ في إخبارِك به ، لكنتَ مبلغَه القريبَ والبعيدَ من غيرِ تخصيصٍ ، كسائرِ ما أوحيَ إليك . وقيلَ : كأنك حفيٌّ بالسؤالِ عنها تحبُّه وتؤثرُه ، يعني أنك تكرهُ السؤالَ عنها لأنها من علمِ الغيبِ الذي استأثرَ اللهُ به ولم يؤتِه أحداً من خلقِه فإنْ قلتَ : لمَ كرّرَ يسئلونك وإنما علمُها عندَ الله؟ قلتُ : للتّأكيدِ ، ولما جاءَ به من زيادةِ قوله : ﴿ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ﴾)[3] . نظرَ ابنُ عاشورٍ في النّصّ المتقدّمِ فاقتبسَ معناهُ وابتدأَ بالجانبِ اللغوي الذي نُرْجئُ الحديثَ فيه إلى موضعِه الصّحيحِ في التّعقيباتِ اللغويّةِ وذلك في الفصلِ الخامس تحديداً .

---

[1] الأعراف/١٨٧

[2] لقمان/٣٤

[3] الكشاف ٢/١٣٤-١٣٥

أمّا الجانبُ العَقَدِيُّ في الآيةِ فقدْ قالَ في بيانِه ابنُ عاشور: (وفي الآيةِ إشارةٌ إلى أنَّ الرسولَ – صلى الله عليه وسلم – لا تتعلقُ همّتُهُ بتعيينِ وقتِ الساعةِ، إذْ لا فائدةَ له في ذلك، ولأنه لو اهْتَمَّ بذلك لكانَ في اهتمامِه تَطَلُّباً لإبطالِ الحكمةِ في إخفائِها، وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ انتفاءَ علمِهِ بوقتِها لا ينافي كرامتَه على اللهِ – تعالى – بأنَّ اللهَ أعطاهُ كمالاً نفسياً يَصرفُهُ عن تطلُّبِ ذلك، ولو تطلّبَه لأعْلَمَه اللهُ به، كما صرفَ موسى – عليه السلام – عن الاستمرارِ على كراهةِ الموتِ حينَ حَلَّ أجلُه كيلا يَنْزِعَ روحَه وهو كارهٌ، وهذه سرائرُ عاليةٌ بينَ اللهِ وبينَ الصّالحينَ مِن عبادِه[1].

ولمّا كانَ الزّمخشريُّ تساءَلَ عن سببِ تكرارِ ﴿ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ فقدْ تابعَه ابنُ عاشورٍ في ذلك شارحا حينَ قالَ: (وأكدت جملة الجواب الأولى بقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ تأكيداً لمعناها ليعلم أن ذلك الجواب لا يرجى غيره وأن الحصر المشتمل عليه قوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ حصرٌ حقيقي ثم عُطِفَ على جملةِ الجوابِ استدراكٌ عن الحصرِ في قولِه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ تأكيداً لكونه حصراً حقيقياً، وإبطالاً لظن الذين يحسبون أنَّ شأنَ الرسلِ أن يكونوا عالمين بكلِّ مجهولٍ، ومن ذلك وقتُ السّاعةِ بالنسبةِ إلى أوقاتِهم يستطيعون إعلامَ النّاسِ فيستدلون بعدمِ علمِ السّاعةِ على عدمِ صدقِ مدّعي الرسّالةِ، وهذا الاعتقادُ ضلالةٌ ملازمةٌ للعقولِ الآفنة، فإنها تتوهّمُ الحقائقَ على غيْرِ ما هي عليهِ، وتوقنُ بما يخيَّلُ إليها، وتجعله أصولاً تبني عليها معارفَها ومعاملاتِها، وتجعلُها حكماً في الأمور إثباتاً ونفياً، وهذا فرطُ ضلالةٍ، وإنه لضغْثٌ على إبالةٍ بتشديد الباء وتخفيفها)[2] هنا استُدلَّ ابنُ عاشورٍ على رأيِهِ بشاهدٍ تاريخيٍّ استْقاهُ من التّوراةِ: (وقد حكى التاريخ القديم شاهداً مما قلناه وهو ما جاء في سفر دانيال من كتب الأنبياء الملحقة بالتوراة أن (بُخْتَنَصَّر) ملك بابل رأى رؤيا أزعجته وتطلب تعبيرها، فجمع العرافين والمنجمين والسحرة وأمرهم أن يخبروه بصورة ما رآه في حلمه من دون أن يحكيه لهم، فلما أجابوه بأن هذا ليس في طاقة أحد من البشر ولا يطلع على ما في ضمير الملك إلا الآلهة، غضب، واغتاظ، وأمر بقتلهم، وأنه أحضر دانيال النبي وكان من جملة أسرى بني إسرائيل في (بابل) وهدده بالقتل إن لم ينبئه بصورة رؤياه، ثم بتعبيرها، وأن دانيال استنظره مدة، وأنه التجأ إلى الله بالدعاء هو وأصحابه (عزريا) و (ميشاييل) و (حننيا) فدعوا الله لينقذ دانيال من القتل، وأن الله أوحى إلى دانيال بصورة ما رءاه* الملك فأخبر دانيالُ الملكَ بذلك، ثم عبر له، فنال حظوة لديه انظر الإصحاح الثاني من سفر دانيال)[3].

---

[1] التحرير والتنوير ٩/٢٠٤–٢٠٥

[2] المصدر نفسه ٩/٢٠٦

* كان ينبغي توحيد كتابة الكلمة إملائيا، والوجهان صحيحان، والأوّل أفضل.

[3] المصدر نفسه ٩/٢٠٦

إنَّ استشهادَ ابنِ عاشورٍ بمثلِ هذه النّصوصِ التاريخيةِ مع استطرادِه في ذلك عُدَّ من المآخذِ على تفسيرِه.[1] . والحقُّ أنّ هذه المزاعمَ والدعاوى ليستْ على إطلاقِها . إذْ لا يَصِحُّ أنْ يصدُرَ ذلك من عاقلٍ ، فقدْ يتطلّبُ الأمرُ هذا الإجراءَ لسببٍ أو آخرَ ، بل لحكمةٍ ومغزىً عميقٍ تقتضيهما المسألةُ المطروحةُ ، لكنْ بشرطِ أنْ لا يتجاوزَ الحدَّ المعقولَ من غيرِ مبالغةٍ . والحكمُ الفصلُ عندئذٍ المَقامُ نفسُهُ . ولاشكَّ في أنَّ العلامةَ ابنَ عاشورٍ يُدركُ هذا جيدا .

٣- الميزان

قالَ اللهُ – تعالى –

﴿ وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾[2] .

قالَ الزّمخشريُّ عندَ هذه الآيةِ: (واللام في ﴿ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾ مِثْلُها في قولك : جئتُه لخمسِ ليالٍ خَلَوْنَ من الشهرِ . ومنه بيتُ النابغةِ :

تَرَسَّمْتُ آياتٍ لَها فَعَرَفْتُها لِستِ* أعْوامٍ وذَا العامُ سابِعُ

وقيلَ : لأهلِ يومِ القيامةِ ، أي لأجلِهم . فإن قلتَ : ما المرادُ بوضعِ الموازينِ ؟ قلتُ : فيه قولان ، أحدُهما : إرصادُ الحسابِ السّويّ ، والجزاءُ على حسبِ الأعمالِ بالعدلِ والنّصَفَةِ ، من غيرِ أن يَظلمَ عبادَه مثقالَ ذرّةٍ ، فمثّلَ ذلك بوضعِ الموازينِ لتوزنَ بها الموزوناتُ . والثاني : أنه يضعُ الموازينَ الحقيقيةَ ويزِنُ بها الأعمالَ .)[3] .

عقَّبَ ابنُ عاشورٍ على ما قيلَ لكنْ بعدَ ما بيّنَ اختلافَ العلماءِ في الموازينِ فقالَ:(وقد اختلف علماء السلف في المراد من الموازين هنا : أهو الحقيقةُ أم المجاز ، فذهب الجمهور إلى أنه حقيقة وأن الله يجعل في يوم الحشر موازين لوزن أعمال العباد تشبه الميزان المتعارف ، فمنهم من ذهب إلى أن لكل أحد من العباد ميزاناً خاصاً به توزن به أعماله ، وهو ظاهر صيغة الجمع في هذه

---

[1] الدراسات النحوية/٥٥

[2] الأنبياء/٤٧

* الصواب :لِستّةِ لسببين الأول نحويٌّ فالعددُ ينبغي أن يخالفَ المعدودَ في التذكيرِ والتأنيثِ. والثاني عَروضيٌّ فالوزنُ يَختلُّ بنقصِ التاءِ . وقد خرّجَ البيت بلفظ ستّة الأستاذ محبّ الدين الطّبريّ في شرح شواهد الكشاف المسمّى أيضا "تنزيل الآيات على الشّواهد من الأبيات"١، لكن قال:توسّمت لا ترسّمت ، وهو مطبوع بذيل الكشاف،ينظر الكشاف٤/٤٤٦ .

[3] الكشاف ٢/٥٧٤

الآية وقوله- تعالى- ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ۝٧ ﴾ [1] ومنهم من ذهب إلى أنه ميزان واحد توزن فيه أعمال العباد واحداً فواحداً ، وأنه بيد جبريل -عليه السلام- ، وعليه فالجمع باعتبار ما يوزن فيها ، ليوافق الآثار الواردة في أنه ميزان عام . واتفق الجميع على أنه مناسب لعظمة ذلك لا يشبه ميزانَ الدنيا ولكنه على مثاله تقريباً . وعلى هذا التفسير يكون الوضع مستعملاً في معناه الحقيقي وهو النصْبُ والإرصاد . وذهب مجاهد [2] وقتادة [3] والضحّاك [4] وروي عن ابن عباس [5] أيضاً أن الميزان الواقع في القرآن مثّلٌ للعدل في الجزاء كقوله ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ في سورة الأعراف [6] ، ومال إليه الطبري [7] . قال في «الكشاف» : «الموازين الحساب السوي والجزاء على الأعمال بالنّصفَة من غير أن يُظلم أحدٌ» اهـ) [8] . المُلاحَظُ على ابنِ عاشورٍ عدمُ النّقلِ بالنّصِّ ، وإنْ استُخدمَ قوسَي التنصيص . بعدئذٍ بيّنَ ما احتوى عليه كلامُ الزّمخشريِّ قائلا : (أي فهو مستعار للعدل في الجزاء لمشابهته للميزان في ضبط العدل في المعاملة كقوله تعالى ﴿ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [9] والوضع : ترشيحٌ ومستعارٌ للظّهورِ .) [10] ومعنى الترشيحِ: ترشيح الاستعارةِ : وهيَ الاستعارة الترشيحية التّي هي: إثبات ملائم المشبه به للمشبه . [11]

ثُمّ بيّنَ الخلافَ الحاصلَ بينَ الأشاعرةِ والمعتزلةِ في المُرادِ من الميزانِ بحسبِ قولِه : (وذهب الأشاعرة إلى أخذ الميزان على ظاهره . وللمعتزلة في ذلك قولان ففريق قالوا : الميزان حقيقة ، وفريق قالوا : هو مجاز . وقد ذكر القولين في «الكشاف» فدل صنيعه على أن القولين جاريان على أقوال أيمتهم وصرح به في «تقرير المواقف» . وفي «المقاصد» : «ونسبة القول بانتفاء حقيقة

---

(1) القارعة/٦-٧

(2) جامع البيان ٤٢/١٧ ،الجامع لأحكام القرآن ٢٩٣/١١،روح المعاني ٤٥٢/٨ . وفيه : الأعمش بدلا من قتادة .

(3) الجامع لأحكام القرآن ٢٩٣/١١،البحر المحيط ٢٩٤/٦، روح المعاني ٤٥٢/٨

(4) المصادر أنفسها

(5) جامع البيان ٤٢/١٧

(6) الأعراف/ ٨

(7) المصدر السّابق ٤٢/١٧

(8) التحرير والتنوير ٨٢/١٧

(9) الحديد /٢٥

(10) المصدر السّابق ٤٢١٧/١٧/ ٨٢

(11) التعريفات للسّيّد الشّريف الجرجاني ٥/١

الميزان إلى المعتزلة على الإطلاق قصور من بعض المتكلمين» قلت : لعلّه أراد به النسفيَّ [ت ٥٣٧هـ] في «عقائده» . قال أبو بكر بن العربي [ت ٥٤٣هـ] في كتاب «العواصم من القواصم» : «انفرد القرآن بذكر الميزان ، وتفردت السنة بذكر الصراط والحوض ، فلما كان هذا الأمر هكذا اختلف الناس في ذلك ، فمنهم من قال إن الأعمال توزن حقيقة في ميزان له كفّتان وشاهين وتجعل في الكفتين صحائف الحسنات والسيئات ويخلق الله الاعتماد فيها على حسب علمه بها . ومنهم من قال إنما يرجع الخبر عن الوزن إلى تعريف الله العبادَ بمقادير أعمالهم . ونقل الطبري وغيره عن مجاهد أنه كان يميل إلى هذا . وليس بممتنع أن يكون الميزان والوزن على ظاهره وإنما يبقى النظر في كيفية وزن الأعمال وهي أعراض، فها هنا يقف من وقف ، ويمشي على هذا من مشى . فمن كان رأيه الوقوف فمن الأول ينبغي أن يقف ، ومن أراد المشي ليجدنّ سبيلاً مِئْتاء* إذ يجد ثلاثة معان ميزاناً ووزناً وموزوناً ، فإذا مشى في طريق الميزان والوزن، ووجده صحيحاً في كلّ لفظةٍ حتى إذا بلغ تمييز الموزون ولم يتبين له لا ينبغي أن يرجع القهقرى فيبطل ما قد أثبت بل يُبقي ما تقدم على حقيقته وصحته ويسعى في تأويل هذا وتبيينه» اهـ .)[1] وشرعَ ابنُ عاشورٍ ببيانِ رأيه في هذه المسألةِ بقولِه :(وقلت كلا القولين [حمل الميزانِ على الحقيقةِ و حملُه على المجازِ] مقبولٌ، والكلُّ متفقونَ على أن أسماء أحوال الآخرة إنما هي تقريب لنا بمتعارفنا ، واللهُ- تعالى- قادرٌ على كلِّ شيءٍ . وليسَ بمثلِ هذهِ المباحثِ تُعْرفُ قدرةُ اللهِ -تعالى- ولا بالقياسِ على المعتادِ المتعارَفِ تُجْحَدُ تصرُّفاتُه -تعالى-)[2] . ولمّا وجدَ القولَيْنِ مقبولَيْنِ مالَ إلى التّرجيحِ بينَهما مقتنعا بالحملِ على المجازِ دونَ الحقيقةِ لوجودِ مُرجّحٍ فقالَ :(ويظهر لي أن التزام صيغة جمع الموازين في الآيات الثلاث التي ذكر فيها الميزان يرجح أن المراد بالوزن فيها معناه المجازي وأن بيانه بقوله ﴿ ٱلْقِسْطَ ﴾ في هذه الآية يزيد ذلك ترجيحاً .)[3]

أمّا ما يترتّبُ عليهِ هذا الحملُ فيقولُ عنهُ ابنُ عاشورٍ :(فعلى اعتبار جعل الموازين حقيقة في آلات وزن في الآخرة يكون لفظ القسط الذي هو مصدر بمعنى العدل للموازين على تقدير مضاف ، أي ذات القسط ، وعلى اعتبار في الموازين في العدل يكون لفظ القسط بدلاً من الموازين فيكون تجريداً بعد الترشيح ويجوز أن يكون مفعولاً لأجله فإنه مصدر صالح لذلك)[4] .

---

*السبيل :الطريق، وطريق مِئْتاءٌ عامِرٌ هكذا رواه ثعلب بهمز الياء من مِئْتاءٍ قال وهو مِفْعال من أَتيت أَي يأْتيه الناسُ وفي الحديث لولا أَنه وَعدٌ حقٌّ وقولٌ صِدْقٌ وطريقٌ مِيتاءٌ لَحَزِنّا عليك أَكْثر ما حَزِنّا أَراد أَنه طريقٌ مسلوكٌ يَسْلُكه كلُّ أَحدٍ .لسان العرب ٢/ ٥٨٨،تاج العروس٨٢٦٣/١

(1) التحرير والتنوير ٨٣/١٧

(2) المصدر نفسه ٨٤/١٧

(3) المصدر نفسه ٨٤/١٧

(4) المصدر نفسه ٨٤/١٧

والمقصودُ بالتجريدِ تجريدُ الاستعارةِ وهو مصطلحٌ بلاغيٌّ معناهُ: متى عُقِّبتِ الاستعارةُ بصفاتٍ ملائمةٍ للمستعارِ له أو تفريعِ كلامٍ ملائمٍ له سميّتْ مجردة.[1] إنّ خلاصةَ هذه المسألةِ أنّ ابنَ عاشورٍ رجّحَ بينَ الرأيينِ فاختارَ الحملَ على المجازِ بدليليْنِ هما:-

أ. ورودُ آلةِ الوزنِ بصيغةِ الجمعِ ﴿ٱلْمَوَٰزِينَ﴾ دونَ المفردِ (ميزان) حيث قالَ-تعالى- ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾ الآية.

ب. كونُ القسطِ بيانا للميزان، إذْ جعلَه ابنُ عاشورٍ بدلاً. لكن ينبغي أنْ نعلمَ أنّ ابنَ عاشورٍ خالفَ الجمهورَ في حملِه الميزان على المجازِ فقدْ ذكرَ ابنُ حجرٍ [ت٨٥٢ هـ] في الفتحِ: (عَنْ أَحْمَد بْن حَنْبَل أَنَّهُ قَالَ رَدًّا عَلَى مَنْ أَنْكَرَ الْمِيزَان مَا مَعْنَاهُ: قَالَ اللَّه تَعَالَى ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ وَذَكَرَ النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمِيزَان يَوْم الْقِيَامَة فَمَنْ رَدَّ عَلَى النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ... قَالَ أَبُو إِسْحَاق الزَّجَّاج أَجْمَعَ أَهْل السُّنَّة عَلَى الْإِيمَان بِالْمِيزَانِ وَأَنَّ أَعْمَال الْعِبَاد تُوزَن يَوْم الْقِيَامَة، وَأَنَّ الْمِيزَان لَهُ لِسَان وَكِفَّتَانِ[2] وَيَمِيل بِالْأَعْمَالِ، وَأَنْكَرَتْ الْمُعْتَزِلَة الْمِيزَان وَقَالُوا: هُوَ عِبَارَة عَنْ الْعَدْل فَخَالَفُوا الْكِتَاب وَالسُّنَّة؛ لِأَنَّ اللَّه أَخْبَرَ أَنَّهُ يَضَع الْمَوَازِين لِوَزْنِ الْأَعْمَال لِيَرَى الْعِبَاد أَعْمَالهمْ مُمَثَّلَة لِيَكُونُوا عَلَى أَنْفُسهمْ شَاهِدِينَ، وَقَالَ اِبْن فُورَكٍ أَنْكَرَتْ الْمُعْتَزِلَة الْمِيزَان بِنَاء مِنْهُمْ عَلَى أَنَّ الْأَعْرَاض يَسْتَحِيل وَزْنهَا إِذْ لَا تَقُوم بِأَنْفُسِهَا، قَالَ وَقَدْ رَوَى بَعْض الْمُتَكَلِّمِينَ عَنْ اِبْن عَبَّاس أَنَّ اللَّه تَعَالَى يَقْلِب الْأَعْرَاض أَجْسَامًا فَيَزِنهَا اِنْتَهَى... وَالرَّاجِح مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْجُمْهُور.)[3] أيْ أنّ الميزان حقيقةٌ وليسَ مجازاً وهذا هو رأي الجمهور-كما مرّ- ولئن شاءَ أحدٌ أن يسألَ: كيفَ توزنُ الأعمالُ؟ فالجوابُ: إنّ الأعمالَ تُقلَبُ أعياناً فيكونُ لها جسمٌ يوضَعُ في الكفّةِ فيرجحُ أو يخفُّ وضربوا لذلكَ مثلا بما صحَّ به الحديثُ عن النّبيّ -صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ-: إنَ الموتَ يُجعَلُ يومَ القيامةِ على صورةِ كبشٍ[4]... ونحن نعلمُ جميعاً أنّ الموتَ صفةٌ ولكنّ اللهَ يجعلُهُ عيناً قائماً بنفسِهِ وهكذا الأعمالُ تُجعلُ أعياناً فتوزَنُ.[5] أما اليوم فقد ظهرت صورٌ كثيرةٌ لوزن الأشياء التي كان الناس لا يدركون كيف توزن؟ فمثلا قياس الحرارة ووزن الهواء والغازات وقياس الضغط الجوي،... الخ فهذه أصبح وزنها وقياسها أمرا في غاية اليسر والسهولة.

أمّا إعرابُ اللامِ من قولِه ﴿لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ فلسوف نتحدّثُ عنه في محلّهِ أيْ في التّعقيبات النّحويّةِ في الحروفِ

---

[1] مفتاح العلوم ١٦٩/١

[2] التّذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي/٣٢٢، أصول الدين الإسلامي/٤٧٣

[3] فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني ١٣/٦٧٠-٦٧١

[4] قال الحافظ العراقي: متفق عليه من حديث أبي سعيد.. تخريج أحاديث الأحياء المطبوع بهامش الإحياء ١٣٧١/٢

[5] فتاوى العقيدة/٣٠٦-٣٠٧

٣-الشفاعة:

قالَ ربُّنا -تعالى- ﴿ وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ [١] اختلفَ أهلُ السُّنّةِ عنِ المعتزلةِ في مسألةِ (الشفاعة)* . فأهلُ السُّنّةِ أثبتوها بأدلّةٍ نقليّةٍ وعقليّةٍ ،وخالفهمُ المعتزلةُ فأنكروها . [٢]ولذلكَ حاولَ المعتزلةُ جاهدينَ التّحايُل على آياتٍ يُستَدلّ بها على إثباتِ الشفاعةِ باللجوءِ إلى تأويلاتٍ بعيدةٍ غريبةٍ كما فعلوا عندَ تفسيرِ هذه الآيةِ الكريمةِ . فالزّمخشريُّ جاءَ بما سمّاهُ ابنُ عاشورٍ (تكلفات) حينَ فسّرَها بقولِه :(﴿ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ ﴾ إمّا قوم داخلون في الإسلام مقرّون بالبعث إلاّ أنهم مفرطون في العمل فينذرهم بما يوحى إليه ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ أي يدخلون في زمرة المتقين من المسلمين . وإمّا أهل الكتاب لأنهم مقرّون بالبعث . وإمّا ناس من المشركين علم من حالهم أنهم يخافون إذا سمعوا بحديث البعث أن يكون حقاً فيهلكوا ، فهم ممن يرجى أن ينجع فيهم الإنذار ، دون المتمردّين منهم ، فأمر أن ينذر هؤلاء . وقوله : ﴿ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ ﴾ في موضع الحال من (يحشروا) ، بمعنى يخافون أن يحشروا غير منصورين ولا مشفوعاً لهم ، ولا بدّ من هذه الحال ، لأنّ كلاً محشور ، فالمخوف إنما هو الحشر على هذه الحال . ذكر غير المتقين من المسلمين وأمر بإنذارهم ليتقوا ، ثم أردفهم ذكر المتقين منهم وأمره بتقريبهم وإكرامهم ، وأن لا يطيع فيهم من أراد بهم خلاف ذلك ، وأثنى عليهم بأنهم يواصلون دعاء ربهم أي عبادته ويواظبون عليها .)[٣]

ردَّ عليهِ ابنُ عاشورٍ قائلاً :(هم المؤمنون الممثّلون بحال البصير . وعُرّفوا بالموصول لما تدلّ عليه الصلة من المدح ، ومن التعليل بتوجيه إنذاره إليهم دون غيرهم ، لأنّ الإنذار للذين يخافون أن يحشروا إنذار نافع ، خلافاً لحال الذين ينكرون الحشر ، فلا يخافونه فضلاً عن الاحتياج إلى شفعاء . و ﴿ أَن يُحْشَرُوٓاْ ﴾ مفعول ﴿ يَخَافُونَ ﴾ ، أي يخافون الحشر إلى ربّهم فهم يقدّمون الأعمال الصالحة وينتهون عمّا نهاهم خيفةَ أن يلقَوا الله وهو غيرُ راضٍ عنهم . وخوفُ الحشرِ يقتضي الإيمانَ بوقوعه . ففي الكلام تعريض بأنّ المشركين لا ينجع فيهم الإنذارُ لأنّهم لا يؤمنون بالحشر فكيف يخافونه . ولذلك قال فيهم ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ ﴾ [٤] وجملة : ﴿ ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ﴾ حال من ضمير ﴿ أن

---

[١] الأنعام/٥١

* الشفاعة:هي التّوسّط للغير بجلب منفعة أو دفع مضرّة. .فتاوى العقيدة/٣١٩

[٢] أصول الدين/٢٤٤،الإرشاد/٣٩٣،شرح النسفية للتفتازاني /١٤٨،شرح النسفية للسعدي/١٥٨

[٣] الكشاف٢/٢١

[٤] البقرة/٦

يحشروا ﴾ أي يحشروا في هذه الحالة ، فهذه الحال داخلة في حيّز الخوف . فمضمون الحال معتقد لهم ، أي ليسوا ممّن يزعمون أنّ لهم شفعاءَ عند الله لا تردُّ شفاعتُهم ، فهم بخلافِ المشركين الذين زعموا أصنامَهم شفعاءَ لهم عندَ الله . وقوله ﴿ **مِّن دُونِهِۦ** ﴾ حال من ﴿ **وَلِيٌّ** ﴾ و ﴿ **شَفِيعٌ** ﴾ ، والعامل في الحال فعل ﴿ **يَخَافُونَ** ﴾ ، أي ليس لهم ولي دون الله ولا شفيع دون الله ذلك بأنّ الله مولى الذين آمنوا . وهو تعريضٌ بالمشركين الذين اتّخذوا شفعاءَ وأولياءَ غيرَ الله . وفي الآية دليلٌ على ثبوتِ الشفاعةِ بإذنِ الله كما قال تعالى : ﴿ **لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ** ﴾[1] ولصاحب الكشاف هنا تكلّفات في معنى ﴿ **يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ** ﴾ وفي جعل الحال من ضمير ﴿ **يُحْشَرُوٓاْ** ﴾ حالاً لازمةً ، ولعلّه يرمي بذلك إلى أصلِ مذهبه في إنكارِ الشفاعةِ . وقوله : ﴿ **لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ** ﴾ رجاءٌ مسوقٌ مساقَ التعليلِ للأمرِ بإنذارِ المؤمنين لأنّهم يُرجى تقواهم ، بخلافِ مَن لا يؤمنون بالبعثِ .)[2].

ليسَ خافيا أنّ ابنَ عاشورٍ ألزمَ الحجّةَ على الزّمخشريّ،لأنّ الذين يخافون الحشرَ لا يمكنُ أنْ يكونوا كفارا أو مشركينَ وذلك متأتٍ بقرينةِ المدحِ وهو صفةُ المؤمنينَ لا غيرَ . والزّمخشريُ ينسبُ آياتٍ نزلتْ في حق المشركين والكفار فيجعلُها في المؤمنين لكن المعتزلةَ- ومنهم الزّمخشريُّ- يرونَ هذا من أجلِ نصرةِ مذهبِهم .

النتائج(٣)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
لا توجد	لا توجد	لا توجد	١	١	١

---

(١) البقرة/٢٥٥

(٢) التحرير والتنوير٧/٢٤٤-٢٤٥

الفصل الثاني

التعقيبات الأصولية و الفقهية

المبحث الأول :التعقيبات الأصولية

المبحث الثاني : التعقيبات الفقهية

الفصل الثاني: التعقيبات الأصولية و الفقهية

المبحث الأول:- التعقيبات الأصولية

توطئة:-

ما تعقبَّه ابنُ عاشورٍ على الزّمخشريّ أصوليّاً قليلٌ، إذ لاتبلغُ مسائله أصابعَ اليدِ الواحدةِ عدّاً. على أنّ فيها مسألةً هامّةً جديرةً بالتّقصّي والبحثِ، ألا وهي مسألةُ نسخِ الخبرِ، أمّا المواضعُ التي ضمّتْ تلكَ التّعقيباتِ فهي:-

١. المقدّمةُ الثالثةُ: بيّنَ فيها بإسهابٍ دلالةَ الإشارة.

٢. عندَ تفسيرِ قولِه –تعالى– ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ ﴾[1] أشارَ عندَها إلى الحقيقةِ الشرعيةِ والمجازِ اللغويّ.

٣. عندَ تفسيرِ قولِه –تعالى– ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١١٦ ﴾[2] بيّنَ عندَها أنّ الخبرَ المتضمّنَ لأمرٍ أو نهيٍ قابلٌ للنّسخِ، وقد سبقَ ذكرُهُ[3].

التفصيل:-

١- دلالة الإشارة:-

فأمّا دلالةُ الإشارةِ فقد تناولَها بالشرحِ المستفيضِ في المقدمةِ الثالثةِ لتفسيرِه، لكن لم يحدّدْ لها تعريفاً أصوليّاً، لذا وجبَ تعريفُها على ما اصطلحَ عليهِ الأصوليّونَ ولو إجمالاً.

فدلالةُ الإشارةِ[4]: (هي دلالةُ اللفظِ على معنىً غيرِ مقصودٍ من سياقِهِ؛ لا أصالةً؛ ولا تبعا؛ ولكنّه لازمٌ للمعنى الذي سيقَ الكلامُ من أجلِهِ)[5] أي أنّ الدلالةَ التزاميّةٌ.[6] وفي هذا التعريفِ وردَ لفظُ (المعنى) لكنّ زكيَّ الدّينِ شعبانَ علّقَ اللفظِ بالحُكمِ في قولِهِ: (دلالةُ الإشارةِ: هي دلالةُ اللفظِ على حكمٍ لم يُقصَدْ من ورودِ النّصِّ أصالةً؛ ولا تبعاً؛ ولكنّهُ لازمٌ للمعنى الذي وردَ الكلامُ

---

[1] البقرة/٣

[2] النساء/١١٦

[3] تراجع ص/٥٤

[4] وقد يُقالُ أيضا: إشارةُ النص، ينظر أصولُ الأحكامِ وطرقُ الاستنباطِ في التشريعِ الإسلامي للدكتور حمد عبيد الكبيسي/٢٦٦

[5] أصولُ الأحكامِ/٢٦٦، أصولُ الفقه لمحمد الخضري/ ١٢٠

[6] فواتح الرّحموت شرح مُسلَّم الثبوت للكنوي ١/٤٠٧، أصول الفقه لخضري/ ١٢٠

لإفادتِه، ولا يتوقَّفُ عليهِ صدقُ الكلامِ ولا صحّتُهُ شرعاً .)[1] وكأنَّ تعريفَه هذا لَمْ يرضِهِ ولمْ يلقَ عندَه قَبولاً؛ لأجلِ ذلكَ رجحَ في الهامشِ ما خالفَ به صدرُ الشّريعةِ جمهورَ أصوليّي الحنفيّة؛إذ رأى المعنى المفهومَ بطريقِ الإشارةِ مقصوداً تبعاً لا أصالةً.

أمّا توجيهُ رأيِ صدرِ الشريعةِ عندَ شعبانَ فهو:

أ- أن غيرَ المقصودِ للمتكلّمِ أصلاً لا يُعتَدُّ به.

ب- إنّ كثيراً من الأحكامِ الشّرعيّةِ يثبتُ بها، ولا يُتصوَّرُ ثبوتُ الحكمِ بشيءٍ لا يقصدُ الشّارعُ منه ذلكَ الحكمَ.[2]

وأَوجزَ الزّلميُّ تعريفَها بقولِه:(هي دلالةٌ عقليّةٌ التزاميّةٌ للنّصِّ على حكمٍ تابعٍ لمنطوقِه الصّريحِ ولازمٍ له)[3]

يتّضحُ ممّا سبقَ أنّ الدلالةَ الإشاريّةَ :هي معنى لا تبرزُهُ العبارةُ لكنّها تنكشفُ لأهلِ الفطنةِ والفكرِ الثاقبِ من الفقهاءِ عن طريقِ التّأمّلِ والتّدبّرِ والنّظرِ الدّقيقِ الفاحصِ. أمّا فائدةُ هذه الدلالةِ فلا ريبَ في أنّها تكمنُ في الكشفِ عن كثيرٍ من الأحكامِ الشّرعيّةِ التي لا يمكنُ الوصولُ إليها من غيرِ طريقِ الإشارةِ، وفي ذلكَ يقولُ الشّيخُ محمّد حسنَيْن مخلوف[ت١٩٣٦م]ما نصُّهُ:

(وكمْ من سرٍّ وحكمةٍ نُبّهتْ عليهما بالإشارةِ،ولم تبيّنْهما العبارةُ)[4]

أمّا العلاّمةُ ابنُ عاشورٍ فقد درسَ الدلالةَ الإشاريّةَ –كما ذُكرَ من قبلُ- في المقدّمةِ الثالثةِ مستهلاً بذكرِ فائدتِها أوّلًا حيث قالَ:

(واتّفقَ العلماءُ على: أنَّ المرادَ بالتّأويلِ تأويلُ القرآنِ، وقدْ ذكرَ فقهاؤنا في آدابِ قراءةِ القرآنِ أنّ التفهمَ مع قلّةِ القراءةِ أفضلُ من كثرةِ القراءةِ بلا تفهّمٍ. قالَ الغزاليُّ[ت٥٠٥هـ] في الإحياء "التدبّرُ في قراءتِه إعادةُ النّظرِ في الآيةِ والتفهّمُ أنْ يستوضحَ من كلِّ آيةٍ ما يليقُ بها كي تتكشفَ له من الأسرارِ معانٍ مكنونةٌ لا تتكشفُ إلاّ للموفّقينَ ")[5]

ثُمّ ذكرَ شرطَ التفسيرِ الصّحيحِ وبدعَهُ بقولِه:(قالَ شرفُ الدّينِ الطّيبيُّ في شرحِ الكشّافِ في سورةِ الشّعراءِ : " شرطُ التفسيرِ الصّحيحِ أنْ يكونَ مطابقاً للّفظِ من حيثُ الاستعمالُ سليماً من التّكلّفِ عريّاً من التّعسّفِ " وصاحبُ الكشّافِ يسمّي ما كانَ على خلافِ ذلكَ بدعَ التّفاسيرِ)[6] .

---

[1] أصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان/٣٦٩

[2] المصدر نفسه/٣٦٩هامش/١ بتصرف

[3] أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى الزلمي/٤٠٤

[4] بلوغ السّول مدخل في علم الأصول للشيخ مخلوف الأب/٧٤

[5] التحرير والتنوير١/٢٩، يقارن بإحياء علوم الدين للغزالي١/٣٣١-٣٣٢

[6] التحرير والتنوير١/٢٩-٣٠

ثُمَّ عابَ على الطّبريّ سلوكَهُ طريقَ الأثرِ دونَ التّوسّعِ في التّفسيرِ. في حين أنَّهُ أشادَ بالزّمخشريّ وأمثالِهِ قائلاً: (وقدِ التزمَ الطّبريُّ في تفسيرِهِ أنْ يقتصرَ على ما هو مرويٌّ عن الصّحابةِ والتّابعينَ، لكنّه لا يلبثُ في كلِّ آيةٍ أنْ يتخطّى ذلكَ إلى اختيارِه منها، وترجيحِ بعضِها على بعضٍ بشواهدَ من كلامِ العربِ، وحسبُه بذلكَ تجاوزاً لما حدّده من الاقتصارِ على التّفسيرِ بالمأثورِ. وذلكَ طريقٌ ليسَ بنَهْجٍ. وقد سبقَه إليه بقيُّ ابنِ مُخَلَّدٍ [ت٢٧٢هـ] ولم نقفْ على تفسيرِه. وشاكلَ الطبريَّ فيه معاصروه مثلُ ابنِ حاتمٍ [ت٢٤٤هـ] وابنِ مِرْدَوَيْهِ [ت٤١٠هـ] والحاكمِ [ت٤٠٥هـ]. فللهِ درُّ الذين لم يحبسوا أنفسَهم في تفسيرِ القرآنِ على ما هو مأثورٌ مثلُ الفرّاءِ وأبي عبيدةَ من الأوّلينَ، والزّجاجِ والرّمانيّ [ت٣٨٤هـ] ممّن بعدَهم ثم الذينَ سلكوا طريقَهم مثلُ الزّمخشريّ وابنِ عطيّةَ)[1] وهذا موقفٌ من المواقفِ التي يشيدُ فيها بالزّمخشريّ ويُثني عليهِ الثناءَ الحسنَ.

ثُمَّ بيَنَ معنى الإشاراتِ عموماً فقالَ: (أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ولكن بتأويل ونحوه فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدّعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن بل يعنون أن الآية تصلح للتّمثّل بها في الغرض المتكلّم فيه وحسبكم في ذلك أنهم سمّوها إشاراتٍ ولم يسمّوها معانيَ فبذلك فارق قولُهم قولَ الباطنيّة .ولعلماء الحقِ فيها رأيان: فالغزاليّ يراها مقبولة... وابن العربيّ في كتاب العواصم يرى إبطال هذه الإشارات كلِّها...

وعندي: إنّ هذه الإشارات لا تعدو واحدا من ثلاثة أنحاء:

الأول: ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التّمثيل لحال شبيه بذلك المعنى كما يقولون مثلا ﴿ **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ** ﴾[2] أنه إشارة للقلوب لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يُعرَفُ فتسجد له القلوب بفناء النّفوس. ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف اللدنّية وسعى في خرابها بتكديرها بالتّعصبات وغلبة الهوى فهذا يشبه ضرب المثل لحال من لا يزكي نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل...

الثاني: ما كان من نحو التفاؤل فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده والذي يجول في خاطره وهذا كمن قال في قوله- تعالى-﴿ **مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ** ﴾[3] مَنْ ذَلَّ ذي إشارةٌ للنفس يصير من المقرّبين للشفعاء فهذا يأخذ صدى موقع الكلام في السّمع ويتأوّله على ما شغل به قلبه. ورأيت الشّيخ

---

[1] التحرير والتنوير ١/٣١

[2] البقرة/١١٤

[3] البقرة/٢٥٥

محيي الدّين[ت٦٣٨هـ] يسمّي هذا النوع سماعا* ولقد أبدع .

الثالث : عبر ومواعظ وشأن أهل النّفوس اليَقظى[جمعُ يَقِظَةٍ] أن ينتفعوا من كلِّ شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها فما ظنّك بهم إذا قرؤوا القرآن وتدبّروه فاتّعظوا بمواعظه فإذا أخذوا من قوله – تعالى– ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا ﴿١٦﴾ ﴾[1] اقتبسوا أن القلب الذي لم يمتثل رسول المعارف العليا تكون عاقبته وبالاً)[2] .

يبدو من كلام ابنِ عاشورٍ أنَّه: يرى الإشاراتِ

١. مثلاً ،أو

٢. خاطرةً يهواها القلبُ وتتعلَّقُ بها النّفسُ، أو

٣. موعظةً وعبرةً فيها حكمةٌ.

ثُمَّ تعقَّبَ الزّمخشريَّ في جملةٍ قصيرةٍ ليعلِّقَ عليها بإيراد المصطلحاتِ الأصوليّة فقال:(وليس من الإشارة ما يُعرف في الأصول **بدلالةِ الإشارة** ، وفحوى الخطاب ، وفهمِ الاستغراقِ من لام التّعريفِ في المقامِ الخِطابيّ ، ودلالةِ التّضمّنِ والالتزامِ ،كما أخذَ العلماءُ من تنبيهاتِ القرآن استدلالاً ؛لمشروعيّة أشياءَ كاستدلالهم على: مشروعيّةِ الوكالة من قوله – تعالى – ﴿ فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ ﴾[3] ، ومشروعيّةِ الضّمانِ من قوله : ﴿ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾ ﴾[4] ومشروعيّةِ القياسِ من قوله: ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾[5] ،ولا بما هو بالمعنى المجازيّ نحو ﴿ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ ﴾[6] ، و ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾[7] ، ولا ما هو من تنزيلِ الحالِ منزلةَ المقالِ نحو ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[8] لأنَّ جميعَ هذا ممّا قامَتْ فيه الدّلالةُ العرفيّةُ مقامَ الوضعيّةِ واتّحدتْ في

---

* ينظر الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية للشيخ محيي الدين المعروف : بابن عربي ٢٢٧/١، ٢١/٤٠

[1] المزمل/١٦

[2] التحرير والتنوير ٣٤/١–٣٦

[3] الكهف/١٩

[4] يوسف/٧٢

[5] النساء/١٠٥

[6] سبأ/١٠

[7] فصلت/١١

[8] الإسراء/٤٤

إدراكه أفهامُ أهلِ العربيّةِ، فكانَ من المدلولاتِ التّبعيّة .

قال في الكشّاف : وكم من آية أُنزِلَتْ في شأن الكافرين وفيها أوفرُ نصيبٍ للمؤمنين تدبّرا لها واعتبارا بمَورِدِها . يعني أنها في شأن الكافرين من دلالة العبارة وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة)[1] .

ها هنا لمْ يقدّم ابنُ عاشورٍ المصطلحَ الأصوليَّ (دلالة الإشارة) وما يقابله فحسبُ ، بل إنّما قدّمَ قبلَ إيرادِهِ –كما رأينا– صورةً جليّةً واضحةً لما يعنيهِ وما يرمي إليه ذاكَ المصطلحُ .

يلحظُ القارئُ هنا أنّ ابنَ عاشورٍ لمْ يولِ عنايةً بسِرِّ مشروعيّةِ الدّلالةِ الإشاريّةِ لكنْ هذا ما فعلَه حجّةُ الإسلامِ الإمامُ الغزاليُّ إذْ قالَ: (فكم من فقيه تعرض عليه مسألتان متشابهتان في الصورة ويدرك الفقيه بذوقه أن بينهما فرقاً في الحكم ؟ وإذا كلف ذكر وجه الفرق لم يساعده اللسان على التعبير وإن كان من أفصح الناس، فيدرك بذوقه الفرق ولا يمكنه التعبير عنه، وإدراكه الفرق علم يصادفه في قلبه بالذوق و لا يشك في أن لوقوعه في قلبه سبباً وله عند الله تعالى حقيقة؛ ولا يمكنه الإخبار عنه لا لقصور في لسانه بل لدقة المعنى في نفسه عن أن تناله العبارة . وهذا مما قد تفطن له المواظبون على النظر في المشكلات .)[2]

٣- الحقيقة الشرعية والمجاز اللغوي:-

ثَمّةَ جملةٌ من التعاريفِ المتباينةِ عن الحقيقةِ الشّرعيّةِ ومن أحسنها :

١ . هي اللّفظةُ التي استفيدَ من الشّرعِ وضعُها للمعنى سواءٌ كانَ المعنى واللّفظُ مجهولينِ عند أهلِ اللغةِ أو كانا معلومين[3]

٢ . وهي :اللفظُ المستعمل في معناهُ الشّرعيِّ ،أي في المعنى الذي أرادهُ المشرِّعُ ،كالصّلاةِ والحجِ والزّكاةِ للعباداتِ المخصوصةِ المعروفةِ . .وكالزّواجِ والطّلاقِ والخُلعِ للمعاني الشّرعيّةِ الموضوعةِ لها . .[4]

لتوضيحِ ذلك وبيانِه نأخذُ مثلاً:لفظَ (الصلاة) فهي لغةً :الدعاءُ مطلقاً ،أمّا في الشّرعِ فهي:العبادةُ المخصوصةُ .وهي حقيقةٌ شرعيّةٌ وهذه الأخيرةُ أحدُ أقسامِ الحقائقِ الثلاثةِ؛ فهناكَ حقيقةٌ لغويّةٌ، وحقيقةٌ عرفيّةٌ ،إضافةً إليها .

أمّا المجازُ اللغويُّ فهي :بخلافِ الحقيقةِ اللغويّةِ التي هي:

---

[1] التحرير والتنوير ١/٣٦-٣٧

[2] إحياء علوم الدين للغزالي ١/٧٦٤

[3] الأحكام للآمدي ١/٢٧ ،المحصول في علم الأصول للرازي ١/٢٩٨

[4] الوجيز في أصول الفقه/٣٣١ ، يقارن بأصول الفقه للزلمي/٣٩٦

(اللفظُ المستعملُ من أهلِ اللغةِ فيما وضعوه لهُ ،وإذا استعملوهُ في معنى آخرَ لعلاقةٍ بينهُ وبينَ الموضوعِ لهُ يكونُ مجازاً لغوّياً ، كاستعمالِ لفظِ (أسد) في الحيوانِ المفترسِ حقيقةً وفي الإنسانِ الشّجاعِ مجازاً) [1]

تعقّبَ ابنُ عاشورٍ الزّمخشريَّ عندَ تفسيرِ قولِه- تعالى- ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ ﴾ مرّتينِ الأولى:في كيفيّةِ كتابةِ (الصلاة) حيثُ قالَ:(وأما قول «الكشاف» : وكتابتها [الصلاة] بالواو على لفظ المفخم أي لغة تفخيم اللام، يرده أن ذلك لم يصنع في غيرها من اللامات المفخمة) [2]فهنا يردُّ قولَ الزّمخشريّ .والثانية ردَّ فيها عليهِ جعلَهُ الحقائقَ الشّرعيّةَ مجازاتٍ لغويّةً ،فقد استخدمَ لفظَ (الصلاة) مثلاً لبيانِ الحقيقةِ الشّرعيّةِ بقولِه:(وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد . والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعي وأوفق بقول القاضي أبي بكر ومن تابعه بنفي الحقيقة الشرعية *، وأن الشرع لم يستعمل لفظاً إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها . وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات) .[3]

فالمعتزلةُ لا يعدّونَ الحقائقَ الشّرعيةَ من المجازِ ،بمعنى :أنّها ليستْ مجازاتٍ لغويّةً ..وقد خالفَهم في هذا الرأيِ علامّتُهم الزّمخشريُّ حسبَ ما يقولُ ابنُ عاشور:(وقال صاحب «الكشاف» : الحقائقُ الشرعيّةُ مجازاتٌ لغويّةٌ اشتهرّتْ في معانٍ .) [4] عقّبَ عليهِ ابنُ عاشورٍ فقالَ:(والحقُّ: أنّ هاتِهِ الأقوالَ ترجعُ إلى أقسامٍ موجودةٍ في الحقائقِ الشّرعيّةِ .) [5]

وهل هناكَ أقسامٌ للحقائقِ الشّرعيّةِ ؟

نعم:فقد قالَ علي ابن عبد الكافي السّبكيُّ [ت ٧٧٢هـ]:

(المعتزلةُ لمّا أثبتوا الحقائقَ الشّرعيّةَ قسّموها إلى أسماءِ الأفعالِ وأسماءِ الذّواتِ المشتقّةِ من تلك الأفعالِ

فالأوّلُ: كالصّومِ والصّلاةِ

والثاني: كاسمِ الفاعلِ مثلِ (زيدٌ مؤمنٌ) واسمِ المفعولِ مثلِ (زيدٌ مقروءٌ عليهِ) وأفعُلِ التفضيلِ نحوِ (أفضلُ من عمروٍ)وسمّوْا هذا

---

[1] أصول الفقه للزلمي/٣٩٦

[2] التحرير والتنوير ١/٢٣٤

* القاضي أبو بكر ابن العربي ممّن نفوا الحقيقةَ الشّرعيّةَ كما في البحر المحيط في الأصول لعبد الله الزركشي الشافعي ٢/٣٥٨

[3] التحرير والتنوير ١/٢٣٤

[4] المصدر نفسه

[5] المصدر نفسه

القسمَ بالدّينيّةِ تفرقةً بينه وبينَ الأوّلِ)[1] وقال ابن أمير الحاج الحلبي الحنفي[ت٨٧٩هـ]: (واعْلَمْ أنَّ الْمُعْتَزِلَةَ سَمَّوْا قِسْمًا مِنْ الْحَقَائِقِ الشَّرْعِيَّةِ حَقِيقَةً دِينِيَّةً)[2] وهذا يعني أنَّ ابنَ عاشورٍ مصيبٌ ومحقٌّ في ردّهِ رأيَ الزّمخشري .

لكنِ الرّاجحُ رأيُ ابنِ عاشورٍ أصوليًا لأنّ المجازاتِ اللغويةَ أقوالٌ تحتَ الحقيقةِ الشرعيةِ على اعتباراتٍ فـ (بِاعْتِبَارِ انْقِسَامِ كُلٍّ مِنْ وَضْعَيْهِ [الحقيقي والمجازي] إلَى لُغَوِيٍّ ، وَشَرْعِيٍّ ، وَعُرْفِيٍّ ، وَاصْطِلَاحِيٍّ يَنْقَسِمُ سِتَّةَ عَشَرَ قِسْمًا حَاصِلَةً مِنْ ضَرْبِ الْأَرْبَعَةِ فِي الْأَرْبَعَةِ) .[3] لبيانِ ذلكَ يقالُ: (كَالدَّابَّةِ لِذِي الْأَرْبَعِ خَاصَّةً ، وَهِيَ فِي الْأَصْلِ لِمَا يَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ فَإِطْلَاقُ اللَّفْظِ مَا هُوَ مِنْ أَفْرَادِ الْمَعْنَى الثَّانِي أَعْنِي الْمُقَيَّدَ إنْ كَانَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ أَعْنِي الْمُطْلَقَ فَاللَّفْظُ حَقِيقَةٌ مِنْ جِهَةِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ مَجَازٌ مِنْ جِهَةِ الْوَضْعِ الثَّانِي ، وَإِنْ كَانَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ الْمَعْنَى الثَّانِي فَحَقِيقَةٌ مِنْ جِهَةِ الْوَضْعِ الثَّانِي مَجَازٌ مِنْ جِهَةِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ مَثَلًا لَفْظُ الدَّابَّةِ فِي الْفَرَسِ إنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ مَا يَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ فَحَقِيقَةٌ لُغَةً مَجَازٌ عُرْفًا ، وَإِنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ فَمَجَازٌ لُغَةً حَقِيقَةٌ عُرْفًا لِأَنَّ اللَّفْظَ لَمْ يُوضَعْ فِي اللُّغَةِ لِلْمُقَيَّدِ بِخُصُوصِهِ ، وَلَا فِي الْعُرْفِ لِلْمُطْلَقِ بِإِطْلَاقِهِ فَلَفْظُ الدَّابَّةِ فِي الْفَرَسِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ حَقِيقَةٌ بِاعْتِبَارٍ مَجَازٌ بِاعْتِبَارٍ .)[4]

---

[1] الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١/٢٨٧

[2] التقرير والتحبير ٢/٤٣١،تيسير التحرير لأمير بادشاه ٢/١٨

[3] شرح التلويح على التوضيح ١/٣٦١

[4] المصدر نفسه ١/٢٦٢

المبحث الثاني : التعقيبات الفقهية-

بغيةَ تنسيقِ وترتيبِ هذه التعقيباتِ يحسنُ إدراجِ جدولٍ خاصّ بها؛ يحتويها بكلّ متطلّباتها، حيث ليسَ باليسيرِ التعليقُ عليها جميعِها تفصيلاً ؛ومن الناحيتينِ الفنيةِ والعمليّةِ ،فإنّ الأمرَ يستدعي الكثيرَ من الوقتِ فضلاً عن الجهدِ، لذا عمدتُ إلى إدراجِهِ، مع اختيارِ نموذجينِ من تلكَ التعقيباتِ للدّراسةِ المفصّلَة .فإلى الجدولِ أوّلاً:-

في هذا الجـــــدول ثمّةَ حقولٌ ستة وهي :

١. التسلسل.
٢. نوع التعقيب:وهو إمّا إشادةٌ أو إضافةٌ أو ترجيحٌ أو ردٌّ أو شرحٌ أو موافقة.
٣. موضوعُه:وهو ذكر تفصيلي للتعقيب المدروس.
٤. موضعه في الكتاب أي: في تفسير التحرير والتنوير جزءاً وصحيفةً في حقلين.
٥. الفهرسةُ الفقهيّةُ أو بابُهُ الفقهيّ:وهي تتناول ترتيبَ التعقيباتِ كما هي في كتبِ الفقهِ المعتَبرَة.

كما حتّمَتِ الضّرورةُ أنْ يُلحَق بجدولٍ آخرَ يحتوي على إحصائيّةٍ عدديّةٍ بتلكَ التّعقيباتِ لذا وُضعَ ذلكَ الجـــــدولُ بعنوان النّتائج لاحقاً كما ترى.

جدولُ التّعقيباتِ الفقهيّةِ

ت	التّعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	موافقة	البسملة ليستْ من سور القرآن الكريم عند الإمام أبي حنيفة- رحمه الله- وهو من القائلين بعدم جزئيتها منها	١	١٣٨-١٣٩	كتاب الصلاة
٢	ردّ	عدُّ مذاهب القرّاءِ في نسق مذاهب الفقهاء، وغلط من ظن خلافهم في البسملة إثباتا وعدما مبنيّا على خلافِ القرّاء .	١	١٤٥-١٤٦	الصلاة
٣	ردّ	الاختلافُ في إجزاء قراءةِ الأحرف المقطعة في فواتح السور في الصلاة عند الذين يكتفون في قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبي حنيفة	١	٢١٨	الصلاة
٤	شرح	وجه الحاجة إلى الفذلكة في (تلك عشرة كاملة) من قوله ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾.	٢	٢٢٨- ٢٢٩	كتاب الحج

٥	موافقة	التفضيل بين: حق الزوج إن رغب فيها، وحق المرأة في الامتناع من المراجعة إن أبتها.	٢	٣٩٥	كتاب الطّلاق
٦	موافقة مع إشادة	تطبيق متعاطي التفسير طرائق جدلية على قوله-تعالى- ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ ﴾ [البقرة/٢٢٩] في الاحتجاج لاختلاف المذاهب في إثبات الطلاق البدعي أو نفيه ناكبين عن معاني الاستعمال ومن المحققين من لم يفته المعنى ولم تف به عبارته كما وقع في الكشاف.	٢	٤٠٥	الطلاق
٧	شرح	في قوله ﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ [البقرة/٢٣٢] جعل الزّمخشريّ الخطاب للناس عامة وليس لأوليائهن فقط.	٢	٤٢٦-٤٢٧	الطلاق
٨	ردّ	حكم إباحة الطلاق قبل البناء وقبل المسيس حيث أبانت الآية ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ ﴾ إباحته بنفي الجناح بمعنى الوزر	٢	٤٥٧-٤٥٨	الطلاق
٩	إضافة	المهر كاملا للمطلقة إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص بخلاف عفو المرأة أو وليها، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركنا من العقد لا يصح إسقاط شيء منه	٢	٤٦٤	الطلاق
١٠	إضافة	حكم ضرب الزوجة عند نشوزها	٥	٤٣	كتاب النّكاح
١١	ردّ	حكم المرتد إذا تاب وعاد إلى الإسلام	٩	٣٤٥	كتاب السِّيَر
١٢	ردّ	تساؤل الزّمخشريّ عن استجازة يعقوب-عليه السلام-لبنيه اللعب.	١٢	٢٢٩	كتاب الحظر والإباحة
١٣	شرح	جلد الزّانية والزّاني والحكمة في استعمال لفظ (الجلد).	١٨	١٤٧	كتاب الحدود
١٤	موافقة	حكم وحكمة تشريع كفارة الظهار.	٢٨	١٨-١٩	الطلاق
١٥	شرح	حكم الغنيمة والفيء والخراج والجزية واختلاف الفقهاء في فهم قوله-تعالى- ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ ﴾ [الحشر/٧].	٢٨	٨١-٨٢	قسم الفيء والغنيمة

النتائج (٤)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١	٢	لا يوجد	٥	٤	٤

من الجدول الذي يحتوي على التعقيباتِ الفقهيّةِ نختارُ موضوعين:-

١- العبادات:-

• صوم من لم يجد الهدي في الحج:-

قالَ اللهُ -تعالى-

﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾ ﴾ [1]

يمكنُ النظرُ في الآيةِ الكريمةِ من عدةِ جوانب، لكنْ ما يهمّنا منها: الحجُّ، المنصبُّ على فذلكةٍ*؛ مُنتهاها بيانُ عددِ أيامِ الصّومِ هل هي اختيارية؟ فتكونُ ثلاثةَ أيامٍ في الحجِّ فقط، أو سبعةَ أيامٍ من بعدِ الرّجوعِ من الحجّ، والجوابُ يبيّنُهُ النصُّ التّالي ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ وليسَ خافياً أنّ العشرةَ مجموعُ الثلاثةِ والسّبعةِ، أيْ أنّ الأمرَ ليسَ اختياريّاً. فما يكونُ إذن؟ إنّهُ تيسيرٌ، ورفعٌ للمشقّةِ والحرجِ، تماشياً مع سننِ ديننا الحنيفِ، ومنتهى سماحتِهِ ولطفِهِ كما أشارَ إليهِ قولُهُ -جلَّ شأنُهُ- ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ ﴾ [2] وبيانُ ذلك: لمّا كانَ الحجُّ فيهِ من المشقّةِ ما فيه، فقد تيسّرَ لهُ أنْ يصومَ الثلاثةَ أيامٍ، بخلافِ المقيمِ بينَ أهلِهِ، إذْ إنّ من اليسيرِ عليهِ صيامَ الأيامِ السّبعةِ الباقيةِ.

وقدْ تعقّبَ ابنُ عاشورٍ سلفَهُ الزّمخشريَّ في بيانِ هذهِ الفذلكةِ لمّا قالَ:

---

[1] البقرة/١٩٦

* الفذلكة من: فذلكة الحساب: هي التي يصنعها أهل الحساب آخر جملتهم المتقدمة فيقولون: فذلك وكذا وكذا.. ينظر نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للتلمساني ٢/ ٦٨٠. وقال ابنُ عاشور:-

الفذلكة: فذلكة الحساب أي جامعته فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعداً قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أي المعدود كذا فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل "بسمل" إذا قال باسم الله و"حوقل" إذا قال لا حول ولا قوة إلّا بالله، فحروف فذلكة متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى:

ثـــــلاثٌ بالغـــــــداةِ فهُـــــنّ حَسـْــــبي ... وســـــــتٌّ حـــــــينَ يُــــــدْركني العِشـــــــاءُ

فـــــذلكَ تســـــــعةٌ في اليـــــومِ ريّـــــي ... وشُـــــــرْبُ المـــــرءِ فـــــوقَ الـــــرّيِّ داءُ

التحرير والتنوير ٢/ ٢٢٨

[2] الحج/٧٨

(قوله : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ إنها فذلكة مع كون الواقع في المحكي لفظ:«تلك» لا لفظ« ذلك »ومثله قول الفرزدق :

ثـــلاثٌ واثنتـــان فتلـــك خمـــسٌ وسادســـة تميـــل إلى الشّـــمامِ

(أي إلى الشَّمّ والتقبيل) وفي وجه الحاجة إلى الفذلكة في الآية وجوهٌ : فقيل:هو مجرد توكيد كما تقول:كتبت بيدي . يعني أنه جاء على طريقةٍ ما وقع في شعرِ الأعشى، أي أنه جاء على أسلوبٍ عربيٍّ . ولا يفيدُ إلاّ تقريرَ الحكم في الذهنِ مرّتين، ولذلكَ قال صاحب «الكشاف» لما ذكر مثله :"كقول العرب علمان خير من علم")[1] .

وأتبعَهُ العلاّمة قولَي المبرّدِ[ت٢٨٥هـ] والزّجاجِ لأجلِ بيانها فقالَ:(وعن المبرد أنه تأكيد لدفع توهُّم أن يكونَ بقي شيءٌ مما يجبُ صومُه. .وقال الزجاجُ : قد يتوهّمُ متوهِّمٌ أن المرادَ التخييرُ بين صوم ثلاثة أيامٍ في الحجِّ أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلاً من الثلاثة، أزيل ذلك بجليةِ المرادِ بقوله : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ ﴾وتبعَه صاحب «الكشاف» فقال: «الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك : جالس الحسنَ وابنَ سيرينَ ففُذلِكَتْ نفياً لتوهُّمِ الإباحةِ . اهـ»)[2]

عقَّبَ عليهِ قائلاً:(وهو يريد من الإباحة أنها : للتخيير الذي يجوز معه الجمع ولا يتعين . وفي كلا الكلامين حاجةٌ إلى بيان منشأِ توهُّمِ معنى التخييرِ فأقول : إنَّ هذا المعنى وإنْ كان خلافَ الأصلِ في الواوِ حتى زعمَ ابنُ هشامٍ [ت٧٦٣هـ]أنَّ الواوَ لا تردُ له ، وأنَّ التخييرَ يستفادُ من صيغةِ الأمرِ ،لا أنه قدْ يُتوهّمُ من حيثُ إنَّ اللهَ ذكرَ عددينِ في حالتينِ مختلفتينِ، وجعلَ أقلّ العددينِ لأشقِّ الحالتين وأكثرَهما لأخفهما ، فلا جرَمَ طرأَ توهُّم أنَّ اللهَ أوجبَ صومَ ثلاثة أيام فقط، وأن السّبعةَ رخصةٌ لمن أرادَ التخييرَ ، فبيّن اللهُ ما يدفعُ هذا التوهُّمَ ، بلِ الإشارةُ إلى أنَّ مرادَ اللهِ– تعالى– إيجابُ صومِ عشرةَ أيامٍ ، وإنما تفريقُها رخصةٌ ورحمةٌ منه – سبحانه –، فحصلَتْ فائدةُ التنبيهِ على الرّحمةِ الإلهيّة .ونظيرُهُ قولُه– تعالى–:

﴿ وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾ [الأعراف/١٤٢] إذ دل على أنه أراد من موسى –عليه السلام– مناجاة أربعين ليلة ولكنه أبلغها إليه موزعة تيسيراً .)[5]ويوضّحُ ذلكَ ما ذكرَهُ ابنُ حجرٍ في الفتحِ:أنَّ ابنَ عمرَ قالَ : فَمَنْ لَمْ يجِد هَدْيًا فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْله " وَهَذَا قَوْل الْجُمْهُور .[6]

---

[1] التحرير والتنوير ٢/٢٢٨

[2] المصدر نفسه٢/٢٢٨–٢٢٩

[5] المصدر نفسه ٢/٢٢٩

[6] فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر١٣/٥٤٨

٣.الأحوال الشخصية:-

• حكم ضرب الزوجة الناشز:

نعني بالزوجة الناشز: من تتعالى على زوجها، وترتفع، ولا تطيعه. وقد قال الإمام الغزاليّ في تعريفها: (الناشز: التي تعلو على زوجها بالفِعال والمقال. والنشز: العالي من الأرض)[١]. وقال ابنُ قدامة المقدسيُّ [ت٦٤٣هـ]: (مَعْنَى النُّشُوزِ مَعْصِيَتُهَا لِزَوْجِهَا فِيمَا لَهُ عَلَيْهَا، مِمَّا أَوْجَبَهُ لَهُ النِّكَاحُ، وَأَصْلُهُ مِنْ الِارْتِفَاعِ، مَأْخُوذٌ مِنْ النَّشْزِ، وَهُوَ الْمَكَانُ الْمُرْتَفِعُ، فَكَأَنَّ النَّاشِزَ ارْتَفَعَتْ عَنْ طَاعَةِ زَوْجِهَا، فَسُمِّيَتْ نَاشِزًا)[٢] ولعلّ أوجزَ تعاريفِه هو: (من تركت بيت الزوجية بغير وجه مشروع)[٣] قال الحقُّ -عزّ وجلّ- ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ٣٤ ﴾[٤]

هذه الآيةُ الكريمةُ توصي الأزواجَ المبتَلَين بنشوزِ زوجاتِهم بما ينبغي عليهم أنْ يفعلوهُ عندَ وقوعِ النشوز، فقد حدّدَتِ الآيةُ الكريمةُ قبلَ الطّلاقِ أموراً تجبُ مراعاتها وهي:-

- وعظُ الزوجة من قبلِ زوجها مباشرةً دونَ تدخُّلِ أحدٍ بينهما، ونُصحُها بما يطيبُ من الكلامِ علّها ترعوي.

- الهجرُ في المضاجعِ تأديباً، لا إهانةً.

- الضربُ ضرباً غيرَ مبرّحٍ.

فإذا حصلَتِ الطّاعةُ وجبَ الكفُّ عن تلكَ الأمورِ فوراً، وحرمَ الاعتداءُ مطلقاً، وإلاّ أُبيحَ الطّلاقُ عندَ اليأسِ من أيّ إجراءٍ من شأنِه أن يجمعَ بينَ الزّوجينِ وذلكَ بعدَ إرسالِ حكمينِ يمثّلانِهما؛ حكماً من أهلِه وحكماً من أهلِها.

لقد كانتْ هذه الآيةُ محلّ تدبّرِ ابنِ عاشورٍ، وتعقّبَ كلامَ الزّمخشريِّ حولَ تفسيرِ قولِه -تعالى- ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦۗ ﴾[٥] حيثُ قال الزّمخشريّ: (فإن قلت: لمن الخطاب في قوله: ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ ﴾ ؟ إن قلت: للأزواج لم يطابقْه

---

[١] إحياء علوم الدين ١/ ٤٧٠

[٢] المغني لابن قدامة ١٨/ ٢١٨، تفسير القرآن العظيم ١/ ٦٥٤

[٣] معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعة جي والدكتور حامد صادق قتيبي ١/ ٤٧٢

[٤] النساء/ ٣٤

[٥] البقرة/ ٢٢٩

قوله ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾ وإن قلت: للأئمة والحكام فهؤلاء ليسوا بآخذين منهن ولا بمؤتيهن ؟ قلت : يجوز الأمران جميعاً : أن يكون أوّل الخطاب للأزواج ، وآخره للأئمة والحكام ، ونحو ذلك غير عزيز في القرآن وغيره ، وأن يكون الخطاب كله للأئمة والحكام ، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم)[١] فتعقّبهُ بقولِهِ:(ويجوز أن يكون المخاطب مجموع من يصلح لهذا العمل من وُلاة الأمور والأزواج؛ فيتولّى كلّ فريق ما هو من شأنه ، وذلك نظير قوله تعالى في سورة البقرة ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾ . . . إلخ . فخطاب (لكم) للأزواج ، وخطاب ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ لولاة الأمور ، كما في «الكشّاف» . قال : ومثل ذلك غير عزيز في القرآن وغيره)[٢] وجعلَ ابنُ عاشور يبيّنُ مرادَ الزّمخشريّ من ذلكَ بقولِهِ:(يريد أنّه من قبيل قوله تعالى في سورة الصفّ: ﴿ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ فإنّه جعل (وبشّر) عطفاً على (تؤمنون) أي فهو خطاب للجميع لكنّه لمّا كان لا يتأتّى إلاّ من الرسول خصّ به . وبهذا التأويل أخذ عطاء إذ قال : لا يضرب الزوج امرأته ولكن يغضب عليها .)[٣] ثمّ تعقّبَ بهذا الصّددِ ذاتِهِ ابنَ العربيّ فقالَ:(قالَ ابنُ العربيّ : هذا من فقهِ عطاءٍ، وفهمِهِ الشريعةَ ووقوفِه على مظانّ الاجتهادِ، علم أن الأمر بالضّربِ هنا أمرُ إباحةٍ ، ووقفَ على الكراهيّةِ من طريقٍ أخرى ،كقولِ النّبيّ [- ﷺ -] " ولنْ يضربَ خِيارُكم " . وأنا أرى لعطاءٍ نظراً أوسعَ ممّا رآه له ابنُ العربيّ)[٤] وأضافَ قائلاً:(وهو أنّه وضع هاته الأشياءَ مواضعَها بحسب القرائن ، ووافقه على ذلك جمع من العلماء ، وقال ابن الفرس[ت٥٩٧هـ] : وأنكروا الأحاديث المرويّة بالضرب . وأقول : أو تأوّلوها . والظاهر أنّ الإذن بالضرب لمراعاة أحوالٍ دقيقةٍ بين الزوجين ، فأذن للزوج بضرب امرأته ضربَ إصلاحٍ لقصد إقامة المعاشرة بينهما؛ فإن تجاوز ما تقتضيه حالة نشوزها كان معتدياً .)[٥] ثُمّ جعلَ ابنُ عاشور يفصّلُ في الضّمائرِ المقترنةِ بالأفعالِ التي احتوَتْها فقالَ حينئذٍ:(ولذلك يكون المعنى ﴿ وَالَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ ﴾ أي تخافون سوءَ مغبّةِ نشوزهنّ ، ويقتضي ذلك بالنسبة لولاة الأمور أنّ النشوزَ رفع إليهم بشكاية الأزواج وأنّ إسنادَ ﴿ فَعِظُوهُنَّ ﴾ على حقيقتِه ، وأمّا إسنادُ ﴿ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ﴾ فعلى معنى إذنِ الأزواج بهجرانهنّ وإسنادُ ﴿ وَاضْرِبُوهُنَّ ﴾ كما علمتَ)[٦] .

---

[١] الكشاف١/٣٦٧

[٢] التحرير والتنوير٥/٤٣

[٣] المصدر نفسه٥/٤٣

[٤] المصدر نفسه٥/٤٣

[٥] المصدر نفسه٥/٤٣

[٦] المصدر نفسه٥/٤٣

ورأى ابنُ عاشورٍ أنَّ ضميرَيْ﴿أَطَعْنَكُمْ﴾ و﴿تَبْغُوا﴾ يجريانِ على التّوزيعِ وكذلك ضمير ﴿فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ ثُمَّ أشارَ إلى نتيجةِ ذلكَ ، حيثُ قال:(والحاصل أنّه لا يجوز الهجر والضرب بمجرّد توقّع النشوز قبل حصوله اتّفاقاً ، وإذا كان المخاطب الأزواج كان إذنا لهم بمعاملة أزواجهم النواشز بواحدة من هذه الخصال الثلاث ، وكان الأزواج مؤتمنين على توخّي مواقع هذه الخصال بحسب قوّة النشوز وقدره في الفساد ، فأمّا الوعظ فلا حدّ له ، وأمّا الهجر فشرطه أن لا يخرج إلى حدِ الإضرار بما تجده المرأة من الكمد ، وقد قدّر بعضهم أقصاه بشهر . وأمّا الضرب فهو خطير وتحديده عسير ، ولكنّه أذن فيه في حالة ظهور الفساد ؛ لأنّ المرأة اعتدَتْ حينئذ ، ولكن يجب تعيين حدّ في ذلك ، يبيّن في الفقه ، لأنّه لو أطلق للأزواج أن يتولّوه ، وهم حينئذ يشْفُون غضبهم ، لكان ذلك مظنّة تجاوز الحدّ ، إذ قلّ من يعاقب على قدر الذنب ، على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة . بَيْدَ أنّ الجمهورَ قيّدوا ذلك بالسلامة من الإضرار ، وبصدوره ممّن لا يعدُّ الضرب بينهم إهانة وإضراراً . فنقول : يجوز لولاة الأمور إذا علموا أنّ الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعَها ، ولا الوقوفَ عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة ، ويعلنوا لهم أنّ من ضرب امرأته عوقب ، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج ، لا سيّما عند ضعف الوازع .)[1]

نلاحظ هنا بشكلٍ ملفتٍ للنّظرِ:الإضافاتِ تَتْرى مع الشّروحِ المفيدةِ التي ساقَها ابنُ عاشور على الجملةِ الموجزةِ المختصرةِ للزّمخشريّ القائلةِ: ونحو ذلك غير عزيز في القرآن وغيره.

أمّا الحكمةُ من سنّ قانون تأديبِ الناشزِ فهيَ:

(في سبيل صيانة المؤسسة [الأسرة]من الفساد ، أو من الدمار ، أبيح للمسئول الأوّل عنها أن يزاول بعض أنواع التأديب المُصلِحةِ في حالات كثيرة ، لا للانتقام ، ولا للإهانة ، ولا للتعذيب ؛ ولكن للإصلاح ورأْبِ الصّدَعِ في هذه المرحلة المبكّرة من النّشوز ﴿ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾ . . . لماذا شرعت هذه الإجراءات التأديبية أولاً ، والصورة التي يجب أن تؤدى بها ثانياً ؟ إنها شرعت كإجراء وقائي – عند خوف النشوز – للمبادرة بإصلاح النفوس والأوضاع . . . **هذا هو الإجراء الأول . . الموعظة . . وهذا هو أول واجبات القيم ورب الأسرة . . عمل تهذيبي . مطلوب منه في كل حالة**﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ ولكنه في هذه الحالة بالذات ، يتجه اتجاهاً معيناً لهدف معين هو علاج أعراض النشوز قبل أن تستفحل وتستعلن ؛ولكن العظة قد لا تنفع لأن هناك هوى غالباً ، أو انفعالاً جامحاً ، أو استعلاء بجمال

[1] التحرير والتنوير ٥/٤٤

أو بمال أو بمركز عائلي أو بأي قيمة من القيم تنسى الزوجة أنها شريكة في مؤسسة وليست نداً في صراع أو مجال افتخار! هنا يجيء الإجراء الثاني: حركة استعلاء نفسية من الرجل على كل ما تدل به المرأة من جمال وجاذبية أو قيم أخرى، ترفع بها ذاتها عن ذاته، أو عن مكان الشريك في مؤسسةٍ عليها قوامةٌ ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ﴾ والمضجع موضع الإغراء والجاذبية، التي تبلغ فيها المرأة الناشز المتعالية قمةَ سلطانها، فإذا استطاع الرجل أن يقهر دوافعه تجاه هذا الإغراء، فقد أسقط من يد المرأة الناشز أمضى أسلحتها التي تعتز بها . . . على أن هناك أدباً معيناً في هذا الإجراء؛ إجراء الهجر في المضاجع: وهو ألا يكون هجراً ظاهراً في غير مكان خلوة الزوجين، لا يكون هجراً أمام الأطفال، يورث نفوسهم شراً وفساداً، ولا هجراً أمام الغرباء يذل الزوجة أو يستثير كرامتها، فتزداد نشوزاً. فالمقصود علاج النشوز لا إذلال الزوجة؛ ولا إفساد الأطفال! وكلا الهدفين يبدو أنه مقصود في هذا الإجراء ولكن هذه الخطوة قد لا تفلح كذلك. فهل تترك المؤسسة تتحطم؟ إن هناك إجراءً- ولو أنه أعنف - ولكنه أهون وأصغر من تحطيم المؤسسة كلها بالنشوز ﴿وَٱضۡرِبُوهُنَّ﴾ واستصحاب المعاني السابقة كلها؛ واستصحاب الهدف من هذه الإجراءات كلها يمنع أن يكون هذا الضرب تعذيباً للانتقام والتشفي. ويمنع أن يكون إهانة للإذلال والتحقير. ويمنع أن يكون أيضاً للقسر والإرغام على معيشةٍ لا ترضاها، ويحدد أن يكون ضرب تأديب، مصحوب بعاطفة المؤدب المربي؛ كما يزاوله الأب مع أبنائه وكما يزاوله المربي مع تلميذه ومعروف بالضرورة أن هذه الإجراءاتِ كلَّها لا موضعَ لها في حالة الوفاق بين الشريكين في المؤسسة الخطيرة، وإنما هي لمواجهة خطر الفساد والتصدع . . . وقد أبيحت هذه الإجراءات لمعالجة أعراض النشوز قبل استفحالها وأحيطَتْ بالتحذيرات من سوء استعمالها، فور تقريرها وإباحتها. وتولى الرسول - ﷺ - بسنته العملية في بيته مع أهله، وبتوجيهاته الكلامية علاج الغلو هنا وهناك، وتصحيح المفهومات في أقوال كثيرة. . . وعلى أية حال فقد جعل لهذه الإجراءاتِ،حدٌّ تَقِفُ عنده - متى تحقَّقَتِ الغاية - عند مرحلة من مراحل هذه الإجراءات -فلا تتجاوز إلى ما وراءها ﴿فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ﴾ فعند تحقّق الغاية تقفُ الوسيلةُ، مما يدل على أن الغاية - غاية الطاعة - هي المقصودة وهي طاعة الاستجابة لا طاعة الإرغام، فهذه ليست طاعة تصلح لقيام مؤسسة الأسرة، قاعدة الجماعة ويشير النص إلى أن المضي في هذه الإجراءات بعد تحقق الطاعة بغيٌ وتحكّمٌ وتجاوزٌ ﴿فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًا﴾ ثم يعقب على هذا النهي بالتذكير بالعلي الكبير، كي تتطامن القلوب، وتعنو الرؤوس، وتتبخر مشاعر البغي والاستعلاء، إن طافت ببعض النفوس: على طريقة القرآن في الترغيب والترهيب ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا﴾ ذلك حين لا يستعلن النشوز، وإنما تتقى بوادره. فأما إذا كان قد استعلن فلا تتخذ تلك الإجراءات التي سلفت. . . إذا رئي أن استخدام هذه الإجراءات قد لا يجدي، بل سيزيد الشقة بعداً، والنشوز استعلاناً؛ ويمزق بقية الخيوط التي لا تزال مربوطة، أو إذا أدى

استخدام تلك الوسائل بالفعل إلى غير نتيجة ؛ في هذه الحالات كلها يشير المنهج الإسلامي الحكيم بإجراء أخير لإنقاذ المؤسسة العظيمة من الانهيار قبل أن ينفض يديه منها ويدعها تنهار ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾** ﴾ وهكذا لا يدعو المنهج الإسلامي إلى الاستسلام لبوادر النشوز والكراهية ولا إلى المسارعة بفصم عقدة النكاح ، وتحطيم مؤسسة الأسرة على رؤوس من فيها من الكبار والصغار – الذين لا ذنب لهم ولا يد ولا حيلة – فمؤسسة الأسرة عزيزة على الإسلام بقدر خطورتها في بناء المجتمع ، وفي إمداده باللبنات الجديدة ، اللازمة لنموه ورقيه وامتداده ،إنه يلجأ إلى هذه الوسيلة الأخيرة – عند خوف الشقاق – فيبادر قبل وقوع الشقاق فعلاً ببعث حَكَمٍ من أهلها ترتضيه ، وحَكَمٍ من أهله يرتضيه يجتمعان في هدوءٍ بعيدين عن الانفعالات النّفسية ، والرّواسب الشّعورية والملابسات المعيشية التي كدّرتْ صفوَ العلاقات بين الزوجين ، طليقين من هذه المؤثرات التي تفسد جوّ الحياة ، وتعقّد الأمور ، وتبدو – لقربها من نفسي الزّوجين – كبيرةً تغطّي على كلّ العوامل الطّيبة الأخرى في حياتهما ،حريصين على سمعة الأسرتين الأصليتين مشفقين على الأطفال الصّغار بريئين من الرّغبة في غلبة أحدهما على الآخر – كما قد يكون الحال مع الزّوجين في هذه الظّروف – راغبين في خير الزّوجين وأطفالهما ومؤسّستهما المهددّة بالدّمار . . . وفي الوقت ذاته هما مؤتمنان على أسرار الزّوجين ، لأنهما من أهلهما لا خوفَ من تشهيرهما بهذه الأسرار ، إذْ لا مصلحةَ لهما في التشهير بها [أي بالأسرار] ، بل مصلحتهما في دفنها ومداراتها !يجتمع الحَكَمانِ لمحاولة الإصلاح . فإن كان في نفسَي الزّوجَيْن رغبةٌ حقيقيّةٌ في الإصلاح ، وكان الغضبُ فقط هو الذي يحجبُ هذه الرّغبة ، فإنه بمساعدة الرّغبة القويّة في نفس الحَكَمَين ، يقدّر اللهُ الصّلاحَ بينهما والتوفيقَ :﴿ **إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا** ﴾)[1]

أمّا التّساؤلُ الأخيرُ في هذه المسألةِ فهو:هل في مشروعيةِ الضّربِ من إشكالٍ ؟

يجيبُ عليهِ البوطيُّ قائلاً:(يستعظمُ بعضُ النّاسِ أن يعطيَ القرآنُ الزّوجَ حقّ ضربِ الزّوجةِ الناشزةِ [النّاشزُ :أفصح] ،حتّى وإنْ جاءَ هذا الحقُّ مرتّباً في الدّرجةِ الثالثةِ ،أيْ بعدَ المرور بمرحلةِ الموعظةِ والنّصحِ ثُمّ بمرحلةِ الهجرِ في المضجعِ . . .وربما اتّخذَ المغرضونَ من هذا الحقِ الذي أعطاهُ القرآنُ للزّوجِ متّكأً للتّشنيعِ على الإسلامِ وموقفِهِ من المرأةِ. . .فما وجهُ الحقِ في ذلكَ ؟ينبغي أنْ نعلمَ أنَّ الشّريعةَ الإسلاميّةَ أخضعَتْ كلاًّ من الزّوجِ والزّوجةِ لهذا العقابِ–إذا تحقّقَ موجبُهُ – ولم تُخضِعِ الزّوجةَ فقطْ له ،غيرَ أنَّ الشّريعةَ فرّقَتْ بينهما في طريقةِ التّنفيذِ ، ففي الوقتِ الذي مكّنَتِ الزّوجَ من تطبيقِ هذا العقابِ على الزّوجةِ

[1] في ظلال القرآن– سيّد قطب ٥/٦٥٦

بشروطِهِ وقيودِهِ إنّما مكّنتِ القاضيَ دونَ غيرِهِ من تطبيقِ هذا العقابِ وأشدَّ منهُ على الزوّجِ بشروطِهِ وقيودِهِ أيضاً .للسّببِ الذي أوضحْناهُ .)[1]

ووجدَ البوطيُّ بينَهما مساواةً دقيقةً في التّعرّضِ لهذا العقابِ مع الاختلافِ في سبلِ تنفيذِه . ثُمَّ تساءلَ عنِ وجهِ الإشكالِ في عقوباتٍ تشرّعُها القوانينُ لكلٍّ من الرّجلِ والمرأةِ ، وعنِ السّجونِ الخاصّةِ بالنّساءِ ،[يا للعجب ؟ !] هل يخلو منها مجتمعٌ، بل هل في العالمِ كلّهِ دولٌ أو مدنٌ ترسمُ قوانينُها عقوباتٍ للرّجالِ دونَ النّساءِ ؟[2] وأضافَ يصفُ حالَ الضّربِ:(عقابُ الضّربِ، سواءٌ نزلَ بالرّجلِ أو المرأةِ، لا يتّجهُ إلى إنسانيّةِ أيٍّ من الرّجلِ أو المرأةِ بالإساءةِ أو التّلطيخ . . . ثُمَّ انظرْ كيفَ أمرَهُ القرآنُ أن يحاورَ إنسانيّتَها عندما لم يجدِ[بمعنى: ينفعْ] الحوارَ – بنوعٍ فريدٍ من الهجرانِ الجزئيِّ ،هو بالدّعابةِ أقربُ منهُ بالجفاءِ، ألا وهو الهجرانُ بالفراشِ ،أي مع استمرارِ التّواصلِ والمحادثةِ فيما دونَ ذلكَ ، ثُمَّ لمّا لمْ يُجْدِ شيءٌ من ذلكَ في استثارةِ إنسانيّتِها ،وتغلُّبِ سلطانِ الشّذوذِ النّابي على الإنسانيّةِ المهزومةِ في كيانِها ،جاءَ عقابُ الإذنِ بالضّربِ غيرِ المبرّحِ صدّاً لسلطانِ شذوذِها ،ودفاعاً عن إنسانيّتِها المهزومةِ بلِ المقهورةِ ،إنّ الذي يصرُّ على أنْ يُطيلَ لسانَهُ بالنقدِ على هذهِ المراحلِ المتدرّجةِ في معالجةِ النّشوزِ أو الشّذوذِ الأخلاقيِّ الذي قدْ تتورّطُ فيهِ امرأةٌ ما ،كما يمكنُ أنْ يتورّطَ فيهِ رجلٌ ما ،يجب عليه أن يتصوّرَ الوضعيّةَ التي يعالجُها القرآنُ ، بأكملِها ، قبلَ أنْ يجعلَ منها هدفاً لنقدِهِ الكيفيِّ الأعوجِ . . والوضعيّةُ التي يرسمُ القرآنُ هذهِ المراحلَ لعلاجِها ، هي :

أولا – وضعيّةُ زوجةٍ تمرّدَتْ على منهجِ التعاونِ الإنسانيِّ الذي لا بدَّ منه مع زوجِها ، والذي لا يستقيمُ دونَ التناصحِ والطّاعةِ المتبادلةِ إذنْ فالصّورةُ ليستْ صورةَ زوجةٍ مقهورةٍ تحت نيرِ الظّلمِ والتّعسّفِ من زوجِها فاندفعَتْ إلى التّمرّدِ دفاعاً عن كرامتِها وحقّها .

ثانياً–هيَ وضعيّةُ زوجةٍ أضافَتْ إلى عسفِ تمرّدِها أن ركلَتْ منهجَ الحِوارِ والتّناصحِ بقَدمِها ثُمَّ ظلّتْ تركلُهُ مع استمرارِ الزّوجِ في الحوارِ والوقوفِ عندَ حدّ التّناصحِ .

ثالثاً– هيَ وضعيّةُ زوجةٍ ظلّتْ متشبّثةً بتمردها على مبدأِ التّعاونِ والتّراضي حتّى بعدَ أنْ لجأَ الزّوجُ إلى الزّخمِ العاطفيِّ ،واستعانَ بالتّيارِ الغريزيِّ فواصلَها زوجاً ودوداً في النّهارِ وانفصلَ عن مضجعِها في اللّيلِ)[3]

---

[1] المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني – البوطي/١١٦

[2] المصدر نفسه/١١٧

[3] المصدر نفسه١١٧– ١١٨

بعدَ هذا البيانِ الشّافي لتلكَ الوضعيّةِ التي أذِنَ القرآنُ بمعالجتِها بالضّربِ المخيفِ فقطْ غيرِ المبرّحِ أو الموجعِ ، تساءلَ البوطيُّ عن أيِّ جرحٍ لكرامةِ المرأةِ وهضمٍ لإنسانيّتِها في هذا العلاجِ ؟

وبالتّأكيدِ فإنَّ العكسَ صحيحٌ خاصّةً وأنَّ العقابَ متكافئٌ لكليهما بلا فارقٍ ثُمَّ عقد مقارنةً بين نموذجين مختلفين تمامَ الاختلافِ ؛نموذجِ ضربِ المرأةِ في الغربِ المدنيِّ المتحضّرِ على زعمِهم ؛ونموذجِ ضربِ المرأةِ في المجتمعِ الإسلاميِّ الموسومِ بالتخلُّفِ والرّجعيّةِ وهضمِ حقوقِ المرأةِ . * .إلخ فقال بصددِ ذلكَ :(ولكنْ ماذا عنْ مشكلةِ ضربِ المرأةِ في الغربِ ؟ . . هناكَ ،حيثُ يتمثّلُ الشّذوذُ في الشّخصِ الضّاربِ ،وتتمثَّلُ الإنسانيّةُ المكلومةُ في المرأةِ التي تُلاحَقُ بالضّربِ والتّنكيلِ ؟

الذي يُعاقَبُ في شخصِ المرأةِ في ديننا هو شذوذُها المتمرّدُ الذي تطاولَ أمدُهُ ،ومن ثُمَّ فهوَ أندرُ ما يكونُ في البيوتاتِ الإسلاميّةِ .

وأمّا الذي يُعاقَبُ في شخصِ المرأةِ في الغربِ ،فهوَ إنسانيّتُها الوديعةُ التي لاتنشدُ أكثرَ من حقِّها ،ومن ثُمَّ فهوَ بلاءٌ ماضٍ في التّفاقمِ والانتشارِ ، وأذكّرُكَ بالتّقريرِ الأمريكي القائلِ :في كلِّ اثنتَيْ عشرةَ ثانيةً امرأةٌ تُضْرَبُ إلى درجةِ القتلِ أو التّحطيمِ من قِبَلِ زوجٍ أو خليلٍ ،في الولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّةِ .والزّوجةُ المسلمةُ التي تعيشُ في دارٍ إسلاميّةٍ مع زوجٍ مسلمٍ ،لايدعُها إسلامُها تنزلقُ إلى النّشوزِ أصلاً ،فإنْ انزلقَتْ بدافعٍ من نزقٍ أو هياجٍ نفسيٍّ عارضٍ ،فلسوفَ تعودُ فتستغفرُ اللهَ خلالَ المرحلةِ العلاجيّةِ الأولى ،ولن يدعُها التزامُها الإسلاميُّ تبقى حبيسةَ هذا الانزلاقِ إلى المرحلةِ الثالثةِ قطُّ .والزّوجُ المسلمُ الذي يعيشُ مع زوجتِهِ المسلمةِ ،لنْ يجنحَ في التّعامُلِ مع زوجتِهِ إلى أيِّ إساءةٍ بضربٍ أو شتيمةٍ بلسانٍ ،حتّى ولو بدرَ منها خطأٌ أو نشوزٌ أيْ إنَّ الالتزامَ الحقيقيَّ بالإسلامِ يشكّلُ لدى كلٍّ من الزّوجينِ صِمامَ أمانٍ ضدَّ تطاوُلِ الآخرِ بالسّوءِ في حقِّ صاحبِهِ ،وإنْ تجاوزَ كلٌّ منهما الحدَّ لبعضِ الوقتِ .والبيوتاتُ الإسلاميّةُ عندنَا ،خيرُ شاهدٍ ناطقٍ بما نقولُ . .

أمّا البيوتاتُ الأخرى فإنّما وبالُ جنوحِها عليها .ومن الأعاجيبِ التي يعرفُها النّاسُ جميعاً –ولا عجبَ– أنَّ الذينَ يتظاهرونَ بالغيرةِ على المرأةِ وحقوقِها ،من حيثُ ينتقدونَ الإسلامَ ويعيبونَ فيهِ آيةَ النّشوزِ التي وردَ فيها ذكرُ الضّربِ ،هم أسرعُ النّاسِ إيذاءً لزوجاتِهم ،وأطولُهم أيديَ إليهم بالضّربِ واللكمِ ،وفي الذّهنِ أسماءٌ كثيرةٌ وقصصٌ مؤلمةٌ مثيرةٌ ولكنَّ اللهَ أمرَ بالسّترِ .)[1]

---

* قالَ الشّيخ محمّد العبيديّ :(لوْ عُنِيَ المسلمونَ بالمرأةِ عنايةَ القرآنِ بها ، لَسدّوا ثُلْمَةً كبرى تطرّقَ إليهم منها كثيرٌ من العناءِ) . .ينظر النواة في حقول الحياة–الشيخ محمّد حبيب العبيدي /٤٩

[1] المرأة بين طغيان النظام الغربي /١١٨–١١٩

كانَ هذا دفاعاً عن المنهج الرّبّانيّ – في معالجة نشوزِ الزّوجةِ عن زوجها –مستميتاً على وفقِ المنطقِ القويمِ . ويمثلِ هذا دافعَ الشّيخ يوسف القرضاويّ[1] عن هذه المسألةِ التي كثُر فيها القولُ وشابَتْه انتقاداتٌ لاذعةٌ على إسلامِنا الحنيفِ ،دونما إنصافٍ، ولا بوجهٍ من الحقّ .

أجرى محمّد بن إبراهيم الحمد مقارنةً بينَ مكانة المرأةِ في الإسلامِ ومكانتها في الحضارةِ المعاصرة–وإنْ لم تكنْ مقارنةً في محلّها إذ كيف يقاسُ الثرى بالثريّا ؟ !لكن على العمومِ جاءَ فيها :

أين الأنظمة العادلة في الإسلام من نظم كثير من بقاع الأرض ؟ حيث يتبرأ الأب من ابنته حين تبلغ سن الثامنة عشرة أو أقل ؛ لتخرج هائمة على وجهها تبحث عن مأوى يسترها ، ولقمة تسد جوعتها ، وربما كان ذلك على حساب الشرف ، ونبيل الأخلاق . وأين إكرام الإسلام للمرأة ، وجعلها إنسانا مكرما من الأنظمة التي تعدها مصدر الخطيئة ، وتسلبها حقها في الملكية والمسؤولية ، وتجعلها تعيش في إذلال واحتقار ، وتعدها مخلوقا نجسا ؟ وأين إكرام الإسلام للمرأة ممن يجعلون المرأة سلعة يتاجرون بجسدها في الدعايات والإعلانات ؟وأين إكرام الإسلام لها من الأنظمة التي تعد الزواج صفقة مبايعةٍ تنتقل فيه الزوجة ؛ لتكون إحدى ممتلكات الزوج؟ حتى إن بعض مجامعهم انعقدت ؛ لتنظر في حقيقة المرأة ، وروحها هل هي من البشر أو لا ؟ !

وهكذا نرى أن المرأة المسلمة تسعد في دنياها مع أسرتها وفي كنف والديها ، ورعاية زوجها ، وبر أبنائها سواء في حال طفولتها ، أو شبابها ، أو هرمها ، وفي حال فقرها أو غناها ، أو صحتها أو مرضها . . . . هذه هي منزلة المرأة في الإسلام على سبيل الإجمال : عفة ، وصيانة ، ومودة ورحمة ، ورعاية ، وتذمم إلى غير ذلك من المعاني الجميلة السامية .أما الحضارة المعاصرة فلا تكاد تعرف شيئًا من تلك المعاني ، وإنما تنظر للمرأة نظرة مادية بحتة .[2]

---

[1] الحلال والحرام في الإسلام – الشّيخ الدّكتور يوسف القرضاوي/١٨٨–١٨٩

[2] قصة البشرية– محمد بن إبراهيم الحمد – www.al-islam.com - ١/١٠١–١٠٢

الفصل الثالث

التعقيبات البلاغية

المبحث الأول : **في المعاني**

المبحث الثاني : **في البيان**

المبحث الثالث : **في البديع**

الفصل الثالث : التعقيبات البلاغية

وهي تنطوي على تعقيبات في علم المعاني وأخرى في علم البيان ، وأخرى في علم البديع .وكل مجموعة من هذه المجاميع الثلاثة تكون مندرجة في جدول منظم يحويها جميعا منسقة مرتبة ، يلي الجدول نموذج اتخذ للبحث والدراسة تفصيلاً .

المبحث الأول : في المعاني

جدول التعقيبات البلاغية /في المعاني

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	ردّ	قدّرَ الزّمخشريُّ في البسملةِ المباركةِ محذوفاً مؤخّراً	١	١٤٧	الإيجاز بالحذف
٢	ردّ	قولُه –تعالى– ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ ﴾ [الفاتحة/٦] جعلها الزّمخشريّ جواباً لِسؤالٍ مقدّرٍ حتّى يَصحّ الفصلُ	١	١٨٧	الفصل والوصل
٣	شرح	قالَ في الكشّافِ :فائدةُ البدلِ التّوكيدُ لِما فيهِ من التّثنيةِ والتّكريرِ	١١	١٩١–١٩٢	نظم الكلام
٤	شرح	ذكرَ في الكشّافِ أنّ الظّرفَ وهو(فيه) لَم يُقدّمْ على المُسنَدِ إليهِ وهو(ريب)	١	٢٢٤	تقديم المسند إليه
٥	ردّ	تكلّفَ صاحبُ الكشّافِ وشارحوهُ لإفادةِ الحصرِ من هذا التّقديمِ في جواب ﴿ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ ﴾ [البقرة/٤]	١	٢٤٠	الحصر

٦	موافقة	قالَ في الكشّافِ: ثم لم تخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السري من نكتة ذات جزالة : ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر – وهو الهدى – موضع الوصف وإيراده منكرا والإيجاز في ذكر المتقين	١	٢٢٧–٢٢٨	نظم القرآن
٧	ردّ	قوله–تعالى–﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ ﴾ [البقرة/١٩–٢٠] جعل في الكشاف: الجمل الثلاث مستأنفا بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استئنافا عن جملة (أو كصيب) والثانية وهي (يكاد البرق) مستأنفة عن جملة (يجعلون)	١	٣٢٠	الفصل والوصل
٨	إضافة	قالَ في الكشّافِ لا يكادونَ يُبرِزونَ المفعولَ إلاّ في الشّيءِ المُستغرَبِ قاله تبعا للجرجاني .وعند ابن عاشور الحذف هو الأصل	١	٣٢٢	الحذف والتقدير
٩	إضافة	﴿ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [البقرة/٤٠] قال الزمخشري وهو من قولك زيداً رهبته وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾	١	٤٥٤–٤٥٥	التقديم اختصاص
١٠	ردّ	﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾ [البقرة/١٣٣] قال الزمخشري في الكشاف [١/٣١٣–٣١٤]يعقوب عليه السلام إذ حضره الموت. . .والخطاب للمؤمنين. . .وقيل : الخطاب لليهود . . . ولكن الوجه أن تكون أم متصلة على أن يقدر قبلها محذوف ، كأنه قيل : أتدّعون على الأنبياء اليهودية ؟ ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾ يعني أن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ أراد بنيه على التوحيد وملة الإسلام ، وقد علمتم ذلك ، فما لكم تدّعون على الأنبياء ما هم منه	١	٧٣٠–٧٣١	الاستفهام

			براءٌ وقد جعل الاستفهام للتقرير .		
الإضراب الانتقالي	٣١٤	٢	﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ﴾ [البقرة/٢١٤] جعل صاحب الكشاف ﴿ التفاتا بناء على تقدم قوله ﴿ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ ﴾ [البقرة: ٢١٣]	ردّ	١١
الإيجاز	٤٥	٦	ذهب الزمخشري إلى أن قوله ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ تفسير قوله : ﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ﴾ [النساء /١٦٦] لكن ابن عاشور حسبها تحويلا في تركيب الجملة لقصد الإجمال الذي يعقبه التفصيل .	ترجيح	١٢
الحصر	٢٨٥–٢٨٦	٦	في قوله تعالى ﴿ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ﴾ [المائدة /٧٥] أشار الزمخشري إلى وجود صيغة حَصر في الآية لقوله«أي وما أمّه إلاّ صديقة» . وقد وجّهه التفتازاني في شرح الكشّاف بقوله: الحصر الّذي أشار إليه مستفاد من المقام والعطف .	ردّ	١٣
الحصر	٢٩٢–٢٩٣	٦	في قوله تعالى ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ [المائدة /٧٨] قال الزمخشري أي لم يكن ذلك اللعن الشنيع الذي كان سبب المسخ ، إلا لأجل المعصية والاعتداء ، لا لشيء آخر [الكشاف ٦٣٦/١] .	إشادة	١٤
الحذف والتقدير	١٧٣	٧	قوله –تعالى- ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[المائدة /٢٢] قال الزمخشري ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ ﴾ ناصبه محذوف تقديره كان كيت وكيت [الكشاف ١٠/٢] قال ابن عاشور وقدّر في الكشاف الجواب ممّا دلّ عليه مجموع الحكاية . وتقديره : كان ما كان ، وأنّ حذفه مقصود به الإبهام الذي هو داخل في	ترجيح	١٥

		التخويف . وقد سلك في هذا ما اعتاده أئمّة البلاغة في تقدير المحذوفات من الأجوبة والمتعلّقات . والأحسن عندي أنّه إنّما يصار إلى ذلك عند عدم الدليل في الكلام على تعيين المحذوف وإلاّ فقد يكون التخويف والتهويل بالتفصيل أشدّ منه بالإبهام إذا كان كلّ جزء من التفصيل حاصلاً به تخويف .			
١٦	ردّ	في قوله تعالى ﴿ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا ﴾ [الأنعام/٣٤] قال في الكشاف [١٥/٢]: (﴿ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ ﴾على تكذيبهم وإيذائهم) عاب ابن عاشور على الزمخشري استخدامه هذه الكلمة (الإيذاء) لأنه احتج بصاحب «القاموس» : لا يقال : إيذاء خلافا الراغب وقال ابن عاشور من أنكر على صاحب القاموس فقد ظلمه . وأيّاً ما كان فالإيذاء لفظ غير فصيح لغرابته .	٧	٢٠١-٢٠٢	الفصاحة
١٧	إشادة	قوله تعالى ﴿ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [الأنعام/٥٢] حصر ابن عاشور الغرض من تقديم المسندين على المسند إليهما هذه الآية حصره في شَيْئَيْنِ هما الاهتمام والاختصاص .ورأى الاختصاص أولى فقال (وحيث تأتى معنى الاختصاص هنا فاعتباره أليق بأبلغ كلام ولذلك جرى عليه كلام الكشاف) .	٧	٢٥٠-٢٥١	تقديم المسند
١٨	موافقة	﴿ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾ [الأنعام/١٠٠] عزى الزمخشري في الآية تقديم المجرور في الآية (لله) للاهتمام باعتقادهم الشريك لله اهتماما في مقامه وهو الاستفظاع والإنكار التوبيخي .	٧	٤٠٥-٤٠٦	التقديم والتأخير
١٩	ردّ	قرأ ابن عامر قوله –تعالى – ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ	٨	١٠٢-١٠٣	الفصاحة

		﴿ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ ﴾ [الأنعام/١٣٧] بالبناء للمجهول ورفع (قتل) ونصب (أولادهم) وجر(شركائهم) فأنكر عليه الزمخشري الفصل بين المضاف (قتل) والمضاف إليه (شركائهم) .				
٢٠	ردّ	في قوله تعالى﴿ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأعراف/٢٥] أهمل الزمخشري توجيه ترك العطف وكذلك جمهور الحذاق من المفسرين ربما رأى ذلك أسلوبا من أساليب الحكاية .	٨/ق ٢/	٦٩	الفصل والوصل
٢١	ردّ	في قوله تعالى﴿ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾[الأعراف/ ٣٠] وهم الزمخشري بأن تغيير الأسلوب بين (فريقا حق عليهم الضلالة) وبين (فريقا هدى) تحاشي عن إسناد الإضلال إلى الله ووجهه ابن عاشور بأنه اختلاف الأسلوب لاختلاف الأحوال .	٨/ق ٢/	٩٠-٩١	مقتضى الحال
٢٢	ردّ	في قوله تعالى﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الأعراف /٣٣] أجرى الزمخشري هذه الصلة﴿ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا ﴾ على طريقة التهكم .	٨/ق ٢/	١٠١-١٠٢	المجاز التهكم
٢٣	ردّ	قوله تعالى﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾[يونس /٩٩] ذهب الزمخشري فيه إلى معنى الاختصاص في حين أن ابن عاشور يرى أن المقام غير صالح لاعتبار القصر وليس تقديم المسند إليه هنا مفيدا للتخصيص .	١١	٢٩٣	تقديم المسند إليه
٢٤	ردّ	﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ﴾ [الرعد/٢٦] ذهب الزمخشري إلى أن تقديم المسند إليه يفيد الحصر رده ابن عاشور بأنه تقوية للحكم وتأكيدا لأن المقصود أن يعلمه الناس للسكاكي في أمثاله .	١٣	١٣٤	الحصر
٢٥	شرح	قال تعالى﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ ﴿٧٩﴾ ﴾[طه/٧٩] وفي الكشاف : إن نكتة ذكر ﴿ وَمَا هَدَىٰ ﴾ التهكم بفرعون في قوله ﴿ وَمَآ	١٦	٢٧٢-٢٧٣	المجاز التهكم

		﴿أَهْدِكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿٢٩﴾﴾			
٢٦	ردّ	قال- تعالى- ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [الشعراء/٨٨] ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ وهو من قولهم: تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيعُ، وما ثوابه إلا السيف. وبيانه أن يقال لك: هل لزيد مال وبنون؟ فتقول: ماله وبنوه: سلامة قلبه، تريد نفي المال... لم يتحصل للاستثناء معنى.	١٩	١٤٨	الحذف والتقدير
٢٧	موافقة	في قوله تعالى ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾﴾ [الشعراء/٢٢٤] جعله في الكشاف للحصر.	١٩	٢٠٨-٢٠٩	الحصر
٢٨	موافقة	في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾ [يونس/ ٦٧] قال في الكشاف: التقابل مراعي من حيث المعنى وهكذا النظم المطبوع غير المتكلف.	٢٠	٤٥	الاحتباك
٢٩	موافقة	في قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ [العنكبوت/٢٠] قال في الكشاف: لأن الكلام كان واقعا في الإعادة فلما قرّرهم في الإبداء بأنه من الله احتج عليهم بأن الإعادة إنشاء مثل الإبداء فالذي لم يعجزه الإبداء فهو الذي وجب أن لا تعجزه الإعادة. فكأنه قال: ثم ذاك الذي أنشأ النشأة الأولى هو الذي ينشئ النشأة الآخرة فللتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدأ.	٢٠	٢٣١	الاستفهام
٣٠	إضافة	في قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٨٣﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [النمل/٨٣-٨٤] قال الزمخشري: ومثاله أن تقول لراعيك وقد علمت أنه راعي سوء: أتأكل نعمي أم ماذا تعمل... أضاف ابن عاشور أن يكون الاستفهام تقريرا وتكون (أم) متصلة وما بعدها هو معادل الاستفهام.	٢١	٤١	الاستفهام
٣١	شرح	في قوله تعالى ﴿فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ	٢١	٢٦٣-٢٦٤	الفصل

		﴿وَمَوَٰلِيكُمۡ﴾ [الأحزاب /٥] قال في الكشاف : وفي فصل هذه الجمل ووصلها من الحسن والفصاحة ما لا يعبئ عن عالم بطرق النظم .			والوصل
٣٢	ردّ	في قوله تعالى ﴿لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ٤﴾ [الزمر] الزمخشري جعل جواب (لو) محذوفا قال ابن عاشور وللتفتازاني بحث يقتضي عدم استقامة تقرير الكشاف لدليل شرط (لو) وجوابه واستظهر أن (لو) صهيبية والمأخوذ على الزمخشري :أن كلامَهُ يجعل هذه الآية منقطعة عن الآيات التي قبلها فيجعلها بمنزلة غرض مستأنف مع أن نظم الآية نظم الاحتجاج لا نظم الإفادة فكان محملُهُ فيها بعيدا . ومع قطع النظر عن هذا فإن في تقرير الملازمة في الاستدلال خفاءً وتعسّفًا كما أشار إليه الشقّار [وهو السّيرافي ت بعد ٧١٢هـ] في كتابه التقريب مختصر الكشاف	٢٣	٣٢٦-٣٢٧	الفصل والوصل
٣٣	إضافة	في قوله تعالى ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلٗا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلٗا سَلَمٗا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٩﴾ [الزمر] ذهب الزمخشري في الآية الى أن (ضرب) مستعملا في معنى الأمر إذ فسره بقوله : اضرب لهم مثلا وقل لهم ما تقولون في رجل من المماليك قد اشترك فيه شركاء وقرر مذهبه شارحوه الطيبي والقزويني والتفتازاني وأضاف ابن عاشور: إن القول فيه وفي نظائره : إن العدول عن أن يصاغ بصيغة الطلب كما في قوله﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾ ، ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلٗا رَّجُلَيۡنِ﴾ ، ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ إلى أن صيغ بصيغة الخبر هو التوسل إلى إسناده إلى الله تنويها بشأن المثل .	٢٣	٣٩٩-٤٠٠	العدول
٣٤	موافقة	في قوله-تعالى- ﴿فَأَهۡلَكۡنَآ أَشَدَّ مِنۡهُم بَطۡشٗا وَمَضَىٰ مَثَلُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٨﴾ [الزخرف/٨] ذهب الزمخشري إلى أنَّ : فيه التفاتاً، وقرره شارحوه ،ولكن التفتازاني نفاه في حين أنَّ ابنَ عاشور وافقَ مذهب	٢٥	١٦٦	الالتفات

		الزمخشري لأن خصوصيات البلاغة واسعة الأطراف .			
٣٥	إضافة	في قوله -تعالى- ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ [الزخرف/٨١] الزمخشري : أن النضر بن عبد الدار بن قصي قال : إن الملائكة بنات الله فنزلت فقال النضر : ألا ترون أنه قد صدقني فقال له الوليد بن المغيرة ما صدقك ولكن قال : ما كان للرحمن ولد فأنا أول الموحدين أضاف ابن عاشور وجهين آخرين هما : ١- معناه إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول العابدين لله أي فأنا أول المؤمنين بتكذيبهم عن مجاهد ٢- (إن) نافية غير شرطية: بمعنى ما كان للرحمن ولد .	٢٥	٢٦٥	الإيجاز
٣٦	إضافة	﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٧﴾ ﴾ [التكاثر] وأشار في الكشاف إلى أن فيها وجوها من تقوية الإنذار والزجر فذكر ستة وجوه . وقد أضاف ابن عاشور إليها : تأكيدين للرؤية بأنها يقين وأن اليقين حقيقة ، و(علم اليقين) كـ(عين اليقين) .	٣٠	٥٢٣	المجاز

النتائج(٥)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٢	٥	٢	١٨	٤	٦

المبحث الأول : في علم المعاني :

أ - القصر :

يرادُ بالقصرِ : تخصيصُ شيءٍ بشيءٍ وحصرُه فيه، ويسمّى الأمرُ الأوّلُ: مقصوراً والثاني: مقصوراً عليه، كقولنا في القصرِ بين المبتدأِ والخبرِ: إنما زيدٌ قائمٌ . وبين الفعل والفاعل نحو : ما ضربتُ إلا زيداً .)[1] وللقصرِ أدواتٌ[2] وطرائقُ هيَ:

١ . طريقُ العطف كما تقول: زيدٌ شاعرٌ لا منجمٌ

٢ . النفي والاستثناء كما تقول ما زيدٌ إلا شاعرٌ . ومنهُ قوله –تعالى– ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [آل عمران/١٤٤]

٣ . استعمال "إنما" كما تقول إنما زيد جاء . ومنه قولُه– ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر/٢٨] .

٤ . التقديم أي تقديمُ ما حقُّه التّأخير . كما تقول في قصر الموصوف على الصفة تميميٌّ أنا .[3] ومنه قولُه –تعالى– الكريمان:

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاتحة/٥]، و﴿ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ﴾ [الملك/ ٢٩]

٥ . القصرُ بتعريفِ المسندِ .

٦ . القصرُ بضميرِ الفصلِ .[4]

تلكَ الصِيَغُ التي ذُكِرَتْ هي القصر البلاغي بمعنى أسلوب القصر ، لكن ثمّةَ قصرٌ من نوعٍ آخر يأتي بالمعنى دونَ الصيغة وهذا النوع هو مجالُ دراستِنا في هذا التّعقيب . فقد تعقب ابنُ عاشورٍ الزّمخشريَّ مشيداً بفضلِه مُثْنِياً عليهِ عندَ تفسيرِ قوله –تعالى–

﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾[5] فالآية تخبر عن لعن حصل على الذين كفروا من اليهود (بني إسرائيل) وكانت اللعنة على لسان نبيين من أنبيائهم هما داود نبيهم وملكهم وعيسى ابن مريم – على نبينا وعليهما الصلاة والسلام– ، أما لِمَ لعنوا ، فلسبب واحد فقط ألا وهو عصيانهم واعتداؤهم.

---

[1] التعريفات للجرجاني/ ٥٦ ، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع – د . احمد مطلوب/١٢٣

[2] العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي١/ ٢٦٤،وقد ذكرَ القرافيّ [ت٦٨٢هـ] المبتدأ مع الخبرِ بدلاً من الوصف .

[3] مفتاح العلوم١/ ١٢٩–١٣١، العقد المنظوم ١/ ٢٦٤–٢٦٥ ، البلاغة العربية د .أحمد مطلوب/ ١٢٧–١٢٩

[4] دلالات التّراكيب للدكتور محمد موسى/ ٨٥

[5] المائدة/ ٧٨

قال الزمخشري (﴿ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا ﴾ أي لم يكن ذلك اللعن الشنيع الذي كان سبب المسخ، إلا لأجل المعصية والاعتداء، لا لشيء آخر)[1] وقد قال ابن عاشور مشيدا بفضل الزمخشري في هذا الموضع (وهذه النّكتة من غرر صاحب الكشاف).[2]

هذا إجمالاً، أما تفصيلاً فقد قال ابن عاشور (والجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً؛ كأنّ سائلاً يسأل عن موجب هذا اللّعن فأجيب بأنّه بسبب عصيانهم وعدوانهم، أي لم يكن بلا سبب. وقد أفاد اسم الإشارة مع باء السّببيّة ومع وقوعه في جواب سؤال مقدّر أفاد مجموعُ ذلك مفاد القصر، أي ليس لعنهم إلاّ بسبب عصيانهم كما أشار إليه في «الكشاف» وليس في الكلام صيغة قصر، فالحصر مأخوذ من مجموع الأمور الثّلاثة. وهذه النّكتة من غرر صاحب الكشاف)[3] ويلاحَظُ أنه ذكر قصراً فحصراً، وهما سيّان من حيثُ الفنُّ البلاغيُّ إلاّ أنَّ القصرَ مصطلح البلاغيين في حين أنَّ الحصر مصطلح النّحاة. أما ما المقصود بالحصرِ؟ فإن ابن عاشور يجيب بقوله (والمقصود من الحَصْر أن لا يضلّ النّاس في تعليل سبب اللّعن، فربّما أسندوه إلى سبب غير ذلك على عادة الضّلاّل في العناية بالسفاسف والتّفريط في المهمّات، لأنّ التفطّن لأسباب العقوبة أوّل درجات التّوفيق. ومَثَلُ ذلك مثَلُ البُلْهِ من النّاس تصيبهم الأمراض المعْضلة فيحسبونها من مسّ الجنّ أو من عين أصابتهم ويعرضون عن العِلل والأسباب فلا يعالجونها بدوائها)[4]

بـ- خبريّةُ جملةِ (الحمدُ للّهِ) وإنشائيّتها:

الخبر هو: الكلام المحتمل للصدق والكذب أو التصديق والتكذيب لذاته.[5]

من التعقيباتِ البلاغيّةِ (في المعاني) الجميلةِ التي نجدها لدى العلامةِ ابنِ عاشورٍ، مسألةُ الخَبرِ والإنشاءِ في جملةِ (الحمد لله)، فعندَ تفسيرِ قولِه -تعالى- ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ﴾ من سورة الفاتحةِ، قالَ الزّمخشريُّ: (الحمدُ والمدحُ أخوانِ)[6]. إنّها جملةٌ قصيرةٌ من أربعِ كلماتٍ؛ ثلاثةِ أسماءٍ وحرفٍ. تناولَ ابنُ عاشورٍ الجملةَ المذكورةَ على

[1] الكشاف ١/٦٣٦

[2] التحرير والتنوير ٦/٢٩٢

[3] المصدر نفسه ٦/٢٩٢

[4] المصدر نفسه ٦/٢٩٢-٢٩٣

[5] مفتاح العلوم للسكّاكي/٧٢، الإيضاح في علوم البلاغة ١/٤، شروح التّلخيص ١/١٦٥-١٦٦

قصرها ليكتبَ فيها تقريراً مطوّلاً باديَ الطُول ،لكنّ الجماليّةَ الفنيّةَ التّي أضفاها على هذهِ اللّوحةِ الربّانيّةِ البديعةِ، أزاحَتْ المللَ والسّآمةَ عن حياضِ ذلكَ التّقريرِ الطّويلِ، فقدْ تضمّنَ ثلاثةَ تعقيباتٍ متناغمةٍ مختلفةِ الطّرحِ والموضوعِ والهدفِ ، فتعقيبٌ منها تعلّقَ بالتّرادفِ وهو مسألةٌ لغويّةٌ سوف تأتي في موضعِها وحينِها وذلكَ في التعقيبات اللغويّة/الفصل الخامس ، وثانٍ فحواهُ إعرابٌ للجملةِ الكريمةِ الذي له موضعُهُ المخصّصُ بهِ في التعقيبات النحوية/الفصل الرّابع، والثّالثُ موضوعُ بحثِنا الحالي . فماذا قالَ ابنُ عاشورٍ عن هذا الجانبِ ؟: (هذا وقد اختلف في أن جملة (الحمد) هل هي خبر أو إنشاء ؟ فإنّ لذلكَ مزيدَ تعلّقٍ بالتفسيرِ لرجوعِه إلى المعنى بقول القائل ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ . وجماعُ القولِ في ذلك أنّ الإنشاءَ قدْ يحصلُ بنقلِ المركّبِ من الخبريّة إلى الإنشاءِ وذلك كصِيَغِ العقودِ مثل: بعْتُ واشتريتُ ، وكذلك أفعالُ المدحِ والذّمِ والرّجاءِ ك(عسى ونعمَ وبئسَ) وهذا الأخير قسمان منه ما استعمل في الإنشاء مع بقاء استعماله في الخبر ومنه ما خص بالإنشاء فالأول كصيغ العقود فإنها تستعمل أخباراً تقول: بعت الدار لزيد التي أخبرتك بأنه ساومني إياها فهذا خبر ، وتقول: بعت الدار لزيد أو بعتك الدار بكذا فهذا إنشاء بقرينة أنه جاء للإشهاد أو بقرينة إسناد الخبر للمخاطب مع أن المخبر عنه حال من أحواله ، والثاني كنعم وعسى .فإذا تقرر هذا فقد اختلف العلماء في أن جملة ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ هل هي إخبار عن ثبوت ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ أو هي إنشاءٌ ثناءً عليه إلى مذهبين ، فذهب فريق إلى أنها خبر ، وهؤلاء فريقان منهم من زعم أنها خبرٌ باقٍ على الخبرية ولا إشعارَ فيه بالإنشائية ، وأورد عليه أن المتكلم بها لا يكون حامداً لله –تعالى– مع أن القصد أنه يثني ويحمد الله –تعالى– ، وأجيب بأنّ الخبر بثبوت الحمد له –تعالى– اعترافٌ بأنه موصوفٌ بالجميل إذ الحمد هو عين الوصف بالجميل ، ويكفي أن يحصلَ هذا الوصف من الناس وينقلَه المتكلم . ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المخبر داخلٌ في عموم خبره عند الجمهور من أهل أصول الفقه . وأجيب أيضاً بأن كون المتكلم حامداً قد يحصل بالالتزام من الخبر ،يريدون أنه لازمٌ عرفيٌّ لأنّ شأن الأمر الذي تضافر عليه الناس قديماً أن يقتدي بهم فيه غيرُهم من كل من علمَه ، فإخبار المتكلم بأنه علم ذلك يدل عرفاً على أنه مقتدٍ بهم في ذلك هذا وجهُ اللزوم ، وقد خفيَ على كثيرٍ أي فيكون مثل حصول لازم الفائدة من الخبر المقرّرة في علم المعاني ، مثل قولك سهرتَ الليلة وأنت تريد أنك علمتَ بسهره ، فلا يلزم أن يكون ذلك إنشاءً لأن التقدير على هذا القول أن المتكلم يخبر عن كونه حامداً كما يخبر عن كون جميع الناس حامدين فهي خبرٌ لا إنشاءٌ والمستفاد منها بطريق اللزوم معنىً إخباريٌّ أيضاً . ويرد على هذا التقدير أيضاً أنّ حمدَ المتكلم يصير غيرَ مقصودٍ لذاته بل حاصلاً بالتبع مع أن المقامَ مقامُ حمدِ المتكلم لا حمدِ غيرِه من الناس ، وأجيب بأن المعنى المطابقيَّ قد يُؤتى به لأجل المعنى الالتزاميّ لأنه وسيلةٌ له ، ونظيره قولهم طويل النجاد [كناية] والمرادُ طول القامة فإن طول النجاد أتى به ليدل على معنى طول القامة . وذهب فريقٌ ثانٍ إلى

---

(٦) الكشاف ٤٦/١

أن جملة ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾ هي خبر لا محالة إلا أنه أريد منه الإنشاء مع اعتبار الخبرية كما يراد من الخبر إنشاء التحسّر والتحزّن في نحو: ﴿ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ ﴾ [آل عمران: ٣٦] وقول جعفر بن عُلْبة الحارثي:

هوايَ مع الركْبِ اليمانينَ مُصعِدُ ....

فيكون المقصد الأصلي هو الإنشاء ولكن العدولَ إلى الإخبار لما يتأتى بواسطة الإخبار من الدلالة على الاستغراق والاختصاص والدوام والثبات ووجه التلازم بين الإخبار عن حمد الناس وبين إنشاء الحمد واضح مما علمتَه في وجه التلازم على التقرير الأول، بل هو هنا أظهر لأن المخبر عن حمد الناس لله –تعالى– لا جَرَم أنه منشئٌ ثناءً عليه بذلك، وكونُ المعنى الالتزامي في الكناية هو المقصود دون المعنى المطابقي أظهر منه في اعتبار الخبرية المحضة لما عهد في الكناية من أنها لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة الأصل معه، فدل على أن المعنى الأصلي إما غير مراد أو مراد تبعاً لأن مع تدخل على المتبوع. المذهب الثاني أن جملة ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾ إنشاء محض لا إشعار له بالخبرية، على أنها من الصيغ التي نقلتْها العرب من الإخبار إلى إنشاء الثناء كما نقلتْ صيغَ العقود وأفعالَ المدح والذم أي نقلاً مع عدم إماتة المعنى الخبري في الاستعمال، فإنك قد تقول الحمد لله جواباً لمن قال لمن الحمدُ أو من أَحمدُ ولكنّ تعهُّدَ المعنى الأصليِّ ضعيفٌ فيحتاج إلى القرينة. والحق الذي لا محيد عنه أن الحمد لله خبر مستعمل في الإنشاء فالقصد هو الإنشائية لا محالة، وعدل إلى الخبرية لتحمل جملة الحمد من الخصوصيات ما يناسب جلالة المحمود بها من الدلالة على الدّوام والثبات والاستغراق والاختصاص والاهتمام، وشيءٌ من ذلك لا يمكن حصوله بصيغةِ إنشاءٍ نحو حمداً لله أو أحمدُ الله حمداً ومما يدلّ على اعتبار العرب إياها إنشاءً لا خبراً قولُ ذي الرمة:

ولـمّـا جَـرَتْ في الجـزلِ جريـاً كأنّـه ... سـنا الفجـرِ أَحْـدَثْنا لخالِقِهـا شُـكرا

فعبر عن ذكر لفظ الحمد أو الشكر بالإحداثِ، والإحداثُ يرادف الإنشاءَ لغةً فقولُه أحدثنا خبرٌ حكا به ما عبّر عنه بالإحداثِ وهو حَمْدُه الواقعُ حينَ التهابها في الحطبِ)[1]. إنّها إضافةٌ رائعة تبعَتْ شرحَ عبارةِ الزّمخشريِّ الموجزة.

بعد هذا التعقيبِ ينبغي ويحسنُ أن نعلمَ حقيقةَ الحمدلةَ–الحمد لله– هل هي خبرٌ أو إنشاءٌ أو ماذا؟ الجوابُ ما أقرّهُ العلامةُ الآلوسيُّ: الحمد إخبارٌ يتضمن إنشاءً.[2] فهي ليست خبراً محضاً، كما ليست إنشاءً محضاً؛ وبذلك تكون هذه العبارةُ ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾ جامعةً للمعنيين معاً[3]. والحمدُ للهِ المحمودِ بأنواعِ النِعمِ والمحامدِ أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

---

[1] التحرير والتنوير ١/١٦٠–١٦٢

[2] روح المعاني ١/ ١٠٢

[3] لمسات بيانية في نصوص من التنزيل للأستاذ الدكتور فاضل السامرائي / ١٥

المبحث الثاني : في البيان

جدول التعقيبات البلاغية/في البيان

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	موافقة	قوله تعالى:﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٩ ﴾ [البقرة] صاحب الكشاف جعل(يخادعون) استعارة تمثيلية تشبيهها للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ومن معاملة الله إياهم في الإملاء لهم والإبقاء عليهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم.	١	٢٧٦	الاستعارة
٢	شرح	ثمة إشكال في المسألة السابقة وهو صحة قصر الخداع على أنفسهم مع إثبات مخادعتهم لله تعالى والمؤمنين، وقد أجاب صاحب الكتاب بما حاصله أن المخادعة الثانية مستعملة في لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضر.	١	٢٧٧-٢٧٨	المجاز على المجاز
٣	شرح	جعل الزّمخشريُّ سبب منع الأمثال من التعبير لما فيها من الغرابة. قال ابن عاشور: وعندي أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولاً بديعاً فالغريب مقابل المألوف.	١	٣٠٦-٣٠٧	التشبيه والاستعارة
٤	شرح	قال صاحب الكشاف فإن قلت هل يسمى ما في الآية ﴿ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا ﴾ استعارة؟ قلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة لأن المستعار له مذكور وهو المنافقون.	١	٣١٤	التشبيه البليغ

٥	إضافة	الزمخشري جعل (لعل) بعدة معاني منها: ١- جاءت على سبيل الإطماع، وهو معنى مجازي للرجاء. ٢- للتعليل من قول متفرع على قول من جعلها للإطماع. ٣- جعلها استعارة تمثيلية. وأضاف ابن عاشور: وعندي وجه آخر مستقل وهو، أن لعلَّ الواقعة في مقام تعليل آخر أو نهي لها استعمال غير استعمال لعلَّ المستأنفة في الكلام.	١	٣٢٨-٣٣٠	التشبيه البليغ
٦	رد	عند الزمخشري الجهر مجاز الرؤية بتشبيه الذي يرى بالعين بالجاهر بالصوت والذي يرى بالقلب بالمخافت.	١	٥٠٧	الحقيقة والمجاز
٧	رد	قوله ﴿ وما ظلمونا ﴾ قدره صاحب الكشاف معطوفاً على مقدر أي فظلموا وقرره شارحوه والفاء فيها سببية.	١	٥١٠-٥١١	المجاز
٨	شرح	قوله -تعالى- ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة/١٤٣]. قال صاحب الكشاف أي مثل ذلك الجعل العجيب جعلتكم أمة وسطا. فاختلف شارحوه في تقرير كلامه وتبيين مراده.	٢	١٥-١٦	التشبيه
٩	رد	قوله -تعالى- ﴿ يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة/١٦٥] درج الكشاف على جعل يحبونهم مجازاً.	٢	٩١	الحقيقة والمجاز
١٠	رد	قوله-تعالى- ﴿ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ ﴾ [البقرة/١٧٤]، مجاز في الطرف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطلاقاً للاسم على سببه، ونظّرَه الزّمخشريُّ بقول الأعرابي يوبخ امرأته: أكلت دماً إن لم أَرُعْكِ بضرةٍ ... بعيدة مهوى القُرط طَيّبةِ النشرِ	٢	١٢٣-١٢٤	الاستعارة التمثيلية
١١	موافقة	قوله- تعالى- ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة/٢٢٨] ذهبَ الزمخشريُّ إلى أنَّ التربُّص مجازٌ تمثيليٌّ.	٢	٣٨٨-٣٨٩	المجاز التمثيلي

١٢	موافقة	قوله- تعالى- ﴿ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة/٢٣٣] قال ابن عاشور والوسع أصلها استعارة لأن الزمخشري في الأساس ذكر هذا المعنى في المجاز .	٢	٤٣٢-٤٣٣	الاستعارة
١٣	ترجيح	التعريض عند الزمخشري مغاير للكناية وإن كان يشبهُها خلافاً للسّكّاكي فقد جعل بعض التعريض من الكناية ووافقَهُ ابن عاشور .	٢	٤٥٠-٤٥١	الكناية
١٤	شرح	قوله- تعالى- ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾ [التكوير/ ٢٤]، وفي الكشاف هو في مصحف أبي بالضاد وفي مصحف أبن مسعود بالطاء . تكلّمَ ابنُ عاشورٍ على هذه الجملة المختصرة ، وأطال الحديث وانتهى إلى معنى ضنين فقال: يجوز أن يكون على معناه الحقيقي، أي ليس بخيل بالوحي كناية عن نفي أن يكون النبيُّ (ﷺ) كاهناً . ويجوز أن يكون مجازاً مرسلاً بعلاقة اللّزوم .	٣	١٦٠-١٦٢	الكناية
١٥	ترجيح	في قوله- تعالى- ﴿ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ﴾ [آل عمران/٣٦] رجح ابن عاشور أن يكون التعريف في الذكر تعريف الجنس خلافاً للزمخشري حيث اعتبره تعريفاً للعهد . والمعنى عليه نفي المشابهة على بابه من نفي مشابهة الفضول للفاضل .	٣	٢٣٣	التشبيه
١٦	رد	قوله -تعالى- ﴿ وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ ﴾[آل عمران/١٧٦] جعله الزمخشريُّ تضميناً بينما عدّه ابن عاشور استعارةً تمثيلية .	٤	١٧٢-١٧٣	الاستعارة التمثيلية
١٧	إضافة	قوله-تعالى- ﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة/ ٣] أوّله الزّمخشريُّ بأن المعنى:آذنتكم بذلك في هذا اليوم. وعليه يكون من الكناية في التركيب. وأضافَ ابنُ عاشور كونَهُ من استعمال الخبر في لازم الفائدة .	٦	١٠٧-١٠٨	الكناية
١٨	رد	قوله -تعالى- ﴿ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ ﴾ [المائدة/ ١٤] وضع في الكشاف (أغرينا) بمعنى ألصقنا ، لكن ابن عاشور حمله على الاستعارة،	٦	١٤٧	الاستعارة
١٩	إضافة	قوله -تعالى- ﴿ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ ﴾ عطفه الزّمخشريُّ على المستثنى أي ما تنقمون	٦	٢٤٤-٢٤٥	الكناية

		منا إلا من إيماننا وفسق أكثركم .أضافَ ابن عاشور ﴿ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ معطوفٌ على ﴿ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾فصار في الاستفهام إنكار فتعجب فتهكم			
٢٠	موافقة	قوله –تعالى- ﴿ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾ ﴾ [الأنعام]،قدر الزمخشري المصدر المأخوذ من(انقطع)فاعلاً	٧	٣٨٥	المجاز العقلي
٢١	شرح	قوله- تعالى- ﴿ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾[الأعراف/ ١٠٥] قال الزمخشري: والأوجه الأدخل في نكت القرآن أن يغرق موسى في وصف نفسه بالصدق أي :أنا واجب على قول الحقّ أن أكون أنا قائله والقائم به .	٩	٣٩	الاستعارة
٢٢	إشادة	الإصر: حقيقة في الثقل الحسي بحيث يصعب معه التحرك، كما في الكشاف والأساس قال ابن عاشور: ولم يقيده غيره من أصحاب دواوين اللغةِ، وهذا القيد من تحقيقاته .	٩	١٣٦	الاستعارة
٢٣	ردّ	قوله –تعالى- ﴿ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف /١٥٧] ، قال الزمخشري في الكشاف (٢/١٢٢) : الأغلال مَثَلٌ لما كانت في شرائعهم من الأشياء الشاقّة، وقال ابن عاشور: الغل استعارة فإنْ بنينا على كلام الزّمخشريِّ كان (الأغلال) تمثيلية بتشبيه حال المحرر من الذل والإهانة بحال من أطلق من الأسر .	٩	١٣٧	الاستعارة
٢٤	شرح	قوله –تعالى- ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ ﴾ [الأعراف/١٦٧]، قال في الكشاف معناه، عزم ربك لأن العازم على الأمر يحدث نفسه به .	٩	١٥٥	المجاز
٢٥	رد	قوله تعالى﴿ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ ﴾[الأعراف/ ١٧٦]، قال الزمخشري: فصفته التي هي مثل في الخسة والضعة كمثل الكلب في أخس أحواله وأذلها (الكشاف ٢/١٣١) . ردّ ابن عاشور هذا التّوجيهَ، فهو مجرد تشبيه حالة بسيطة بحالة بسيطة في مجرد التشويه أو الخسة . و اختار : أن هذا التشبيهَ	٩	١٧٧-١٧٨	التمثيل

		تمثيلٌ مركبٌ منتزعةٌ فيه الحالةُ المشبّهةُ والحالةُ المشبّهةُ بها من متعدّدٍ .			
٢٦	رد	جعل الزمخشري إطلاق العباد على الأصنام إطلاق تهكم واستهزاء بالمشركين والأحسن عند ابن عاشور أن يكون أطلاقه عليهم مجازاً بعلاقة الإطلاق عن التقييد روعِيَ في حسنة المشاكلة التقديرية .	٩	٢٢١	المجاز
٢٧	شرح	قوله -تعالى- ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [البقرة /٢٣٥] ، في الكشاف التعريض أن تذكر شيئاً يدل به على شيء لم تذكره .	٩	٣٠٥	التعريض
٢٨	شرح	قوله- تعالى- ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنفال /٦٧]، حلله الزمخشري على إثخان الجراحة .	١٠	٧٤-٧٥	التمثيل
٢٩	شرح	معنى (لا يبصرون) لا بصيرة لهم يبصرون بها ، وبه فسر الزمخشري وهو الوجه	١١	١٧٩	الكناية
٣٠	إضافة	قوله -تعالى- ﴿ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ ﴾ [هود /٢٤]، الزمخشري ذكر وجهين ساوى بين هذه الآية وقوله ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ ﴾[البقرة/ ١٨] في أن المراد تشبيه من جمعوا بين الطبقتين وهو أحد وجهين عنده والوجه الثالث أضافه ابن عاشور .	١٢	٤١-٤٢	التشبيه
٣١	موافقة	قوله -تعالى- ﴿ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الأنبياء]، قال الزمخشري: وإنما جعل الضمير واو العقلاء للوصف بفعلهم وهو السباحة .	١٧	٦٠	الاستعارة
٣٢	شرح	قوله- تعالى- ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الحج/ ٣١] ، في الكشاف: يجوز أن يكون هذا التشبيه من المركب والمفرق وقال ابن عاشور: ولا يخفى عليك أن في مطاوي هذا التمثيل تشبيهاتٍ كثيرةً لا يعوزك استخراجها .	١٧	٢٥٤-٢٥٥	التشبيه
٣٣	شرح	﴿ وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا ﴾ [الفرقان /٤٧] ، فسرّه الزمخشري على طريقة التشبيه البليغ	١٩	٤٥	التشبيه البليغ
٣٤	رد	قوله -تعالى- ﴿ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ﴾ [الفرقان/ ٤٩]، قال ابن عاشور في	١٩	٤٨	التشبيه البليغ

		الكشاف ما معناه أنه لما دل المبالغة في الإتصاف بالموت ولم يكن جارياً على مثله المبالغة نزل منزلة الاسم الجامد . وأحسن من هذا أنه أريد به اسم الميت ووصف البلدة به وصف على معنى التشبيه البليغ .			
٣٥	ترجيح	قوله تعالى﴿ وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ ﴾ [طه /٢٢] ، الجناح: اليد ولا يحسن أن يكون مجازاً عن اليد لمنع التكرار وادعاء أن يكون التكرير لاختلاف الغرض من الأول والثاني كما في الكشاف بعيدٌ أو يؤول بأن وضع اليد على الصدر يذهب الخوف . . . فالوجه أنه تمثيل بحال الطائر إذا سكن عن الطيران أو عن الدفاع جعل كناية عن سكون اضطراب الخوف. وهذا مأخوذ من أحد وجهين ذكرهما الزمخشري قيل :وأصله لأبي علي الفارسي .	٢٠	١١٤	الكناية
٣٦	ردّ	قوله- تعالى- ﴿ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ﴾ [الروم / ٢٣]، تكلف الزمخشري فجعل الكلام في قبيل اللف والنشر وجعله ابن عاشور كناية عن الهبوب إلى العمل لأن الابتغاء يستلزم الهبوب من النوم . وقيل كونه لفا على أنه وقع فيه تفريق .	٢١	٧٦	الكناية
٣٧	شرح	قوله –تعالى- ﴿ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[لقمان/٢٢] تعدية الفعل (يسلم) بحرف (إلى) دون اللام كما في آيتي البقرة وآل عمران . عند الزمخشري مجاز في الفعل بتشبيه نفس الإنسان بالمتاع .	٢١	١٧٦-١٧٧	المجاز
٣٨	شرح	قوله–تعالى- ﴿ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا ﴾ [السجدة /١٩] ، قال في الكشاف: النزل عطاء النازل ثم صار عاماً .	٢١	٢٣٢	المجاز المرسل
٣٩	شرح	قوله- تعالى- ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٩﴾ ﴾ [سبأ] قال الزمخشري: لأن المنيب لا يخلو من النظر في آيات الله على أنه قادر على كل شيء قدير من البعث ومن عقاب من يكفر به .	٢٢	١٥٥	استطراد
٤٠	إضافة	مذهب الزمخشري عدم تعاقب حرفي الجر (اللام)و(إلى)أضاف، ابن عاشور استعارة حرف التخصيص لمعنى الانتهاء .	٢٢	٢٨١-٢٨٢	الاستعارة

٤١	إضافة	قوله –تعالى- ﴿ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذَرِينَ ﴿١٧٧﴾ ﴾ [الصافات]، قال في الكشاف:(وما فصحت هذه الآية ولا كانت لها الروعة التي تحس بها ويروقك موردها على نفسك وطبعك إلا لمجيئها على طريقة التمثيل) .	٢٣	١٩٧–١٩٨	التمثيل
٤٢	شرح	قولُه–تعالى-﴿ أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر/١١] اختار الزمخشري إطلاق الموت على الجنين قبل نفخ الروح مجازاً لأن حقيقته انعدام الحياة من الحي تجد اتصافه بها .	٢٤	٩٧	المجاز الاستعارة
٤٣	إضافة	قولُه–تعالى-﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الزخرف] قالَ ابنُ عاشورٍ :وقدَ حصلَ من اجتماعِ هذهِ الدّوالِ[جمع دالّة] في الآيةِ طباقٌ عزيزٌ بينَ ثلاثِ معانٍ متضادّةٍ في الجملةِ	٢٥	٢١٥–٢١٦	الطّباق
٤٤	شرح	جعل في الكشاف إسناد العزم إلى الأمر مجازا عقلياً في قوله ﴿ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ ﴾ [محمد/ ٢١] .	٢٦	١١٠	المجاز العقلي
٤٥	شرح	قوله تعالى﴿ سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ ﴿١٦﴾ ﴾ [القلم/ ١٦]، ذكر الزمخشري في الأساس معانيه المجازية فقط وأبهم كلامه في الكشاف .	٢٩	٧٧	المجاز المرسل
٤٦	شرح	قوله- تعالى- ﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ ﴾ [نوح]، قال الزمخشري (ما لكم لا تكونون على حالة تأملوه فيها تعظيم الله إياكم في دار الثواب) .	٢٩	٢٠٠	الكناية التلويحية
٤٧	ردّ	قوله –تعالى-﴿ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [المدثر]، جعله الزمخشري كناية عن كون بلغ مبلغاً يحسد عليه المتكلم حتى يتمنى له الموت. وابن عاشور لم يلحظ معنى الحسد سوى التعجب حيث صارت كالأمثال .	٢٩	٣٠٨–٣٠٩	الكناية
٤٨	ردّ	قوله–تعالى-﴿ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾ ﴾ [المرسلات] الزمخشري عاب على المعرّي قوله(. . . يرمي بكلِّ شرارةٍ كَطِرافِ) ردّ عليه الفخر والطيبي [ت٧٤٣هـ]وابن عاشور .	٢٩	٤٣٨–٤٣٩	التشبيه

النتائج(٦)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١	٨	٤	١٢	١٦	٥

٢-في البيان

التشبيه :

يعرف التشبيه بأنه :إلحاق أمر بأمر ، في صفة مشتركة بينهما ، بأداة ملفوظة أو ملحوظة لغرض يقصده المتكلم .[١]

والتّشبيه من أهم الفنون البلاغية ، ويكادُ يكونُ العمودَ الفقريَّ لعلم البيانِ حيث منهُ تُؤخَذُ الاستعارةُ . . .ذلك أن الكلام حقيقة ومجاز ، والحقيقة صورة واحدة ، أما المجاز فأبواب وألوان أولهما التشبيه وفيه تنجلي جمالية الجملة العربية وصورتها الفنية الرائعة ، فكما ان الرسام بريشته يرسم اللوحة الفنية ويضفي عليها من جمال الألوان ما يستطيع أن يفعل ، فكذلك البلاغي يرسم بألفاظه المتناسقة المتناغمة المتلائمة المتجانسة السلسة الرقراقة العذبة المنطوية على التشبيه أروع لوحة فنيّة كلاميّة

قوله –تعالى–﴿ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[٢] قال الزمخشري عنها :(شبه فريق الكافرين بالأعمى والأصم ، وفريق المؤمنين بالبصير والسميع ، وهو من اللف والطباق . وفيه معنيان : أن يشبه الفريق تشبيهين اثنين ، كما شبه امرؤ القيس قلوب الطير بالحشف والعناب ، وأن يشبهه بالذي جمع بين العمى والصمم ، أو الذي جمع بين البصر والسمع . على أن تكون الواو في ﴿ وَٱلْأَصَمِّ ﴾ وفي ﴿وَٱلسَّمِيعِ ﴾ لعطف الصفة على الصفة ، كقوله : الصَّابِحِ فَالْغَانِمِ فالآيِبِ)[٣]

كلام الزمخشري هنا مُركَّزٌ فقدْ تضمّنَ اللّفَ والطّباقَ وتشبيهَيْنِ إضافةً إلى بيتِ امرئ القيسِ الشّهيرِ عندَ دارسي البلاغةِ ، معَ عجزِ بيت ابن زيابة .لذا احتاجَ الأمرُ إلى فكّ الغامض من كلامه ، قال ابن عاشور محلّلاً:(والواو في قوله : ﴿ وَٱلْأَصَمِّ ﴾ للعطف على ﴿ الأعمى ﴾ عطف أحد المشبهين على الآخر . وكذلك الواو في قوله : ﴿وَٱلسَّمِيعِ ﴾ للعطف على﴿ وَٱلْبَصِيرِ ﴾ .وأما الواو في قوله : ﴿ وَٱلْبَصِيرِ ﴾ فهي لعطف التشبيه الثاني على الأول ، وهو النشر بعد اللف . فهي لعطف أحد الفريقين على الآخر ، والعطف بها للتقسيم والقرينة واضحة .وقد يظن الناظر أن المناسب ترك عطف صفة ﴿ وَٱلْأَصَمِّ ﴾ على صفة﴿ الأعمى ﴾ كما لم يعطف نظيراهما في قوله - تعالى -: ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ في سورة [البقرة/١٨] ظناً بأن مورد الآيتين سواء في أن المراد تشبيه من جمعوا بين الصفتين)[٤] .

---

[١] الجمان في تشبيهات القرآن – ابن ناقيا البغدادي/٦، دراسات بلاغية – د . بسيوني عبد الفتاح/٨٥ ، علم أساليب البيان– د . غازي يموت/٩٤

[٢] هود /٢٤

[٣] الكشاف ٢/٢٦٤

[٤] التحرير والتنوير ١٢/٤١

وترك الصفة على الصفة كما في سورة البقرة نسبه ابن عاشور الى الزمخشري على اعتبار أنه أحد وجهين ذكرهما صاحب الكشاف .

وهذا الوجه ينبغي أن يجاب عنه ويخرج فلأجل ذلك نبه ابن عاشور قبل أن يقوم بهذه المهمة ، نبه الى إجابة أصحاب الحواشي على الكشاف قال :(وذلك أحد وجهين ذكرهما صاحب الكشاف . وقد أجاب أصحاب حواشي الكشاف بأن العطف مبني على تنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الذوات . ولم يذكروا لهذا التنزيل نكتة)[1]

قاس من بعد ابن عاشور على بيت ابن زيابة فقال :(ولعلهم [أصحاب الحواشي] أرادوا أنه مجرد استمال في الكلام كقول ابن زيابة:–

يـــــا لَهْــــفَ زَيّابـــــةَ للحـــــارِبِ ال صّابــــــــــحِ فالغــــــــانمِ فالآيــــــبِ

والوجه عندي في الداعي إلى عطف صفة ﴿ الأصم ﴾ على صفة ﴿ الأعمى ﴾ أنه ملحوظٌ فيه أنَّ لفريقِ الكفّارِ حالين كلّ حالٍ منهما جديرٌ بتشبيهِ بصفةٍ من تينَكِ الصفتين على حدةٍ ، فهم يُشبهون الأعمى في عدمِ الاهتداء إلى الدلائلِ التي طريقُ إدراكِها البصرُ ، ويُشْبهون الأصمَّ في عدمِ فهمِ المواعظِ النّافعةِ التي طريقُ فهمِها السّمعُ ، فهم في حالتَيْن كلُّ حالٍ منهما مشبّهٌ به ، ففي قوله –تعالى– ﴿ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ ﴾ تشبيهان مُفرقان كقول امرىء القيس :

كـــــأنّ قلـــوبَ الطّـــيرِ رَطبـــاً ويابســـاً لـــدى وكرِهـــا العُنّـــابُ والحَشَـــفُ البـــالي)[2] .

وأضاف يقول (والذي في الآية تشبيه معقولين بمحسوسين ، واعتبار كلّ حال من حالَيْ فريقِ الكفار لا محيدَ عنه لأنَّ حصولَ أحدِ الحالين كافٍ في جرّ الضّلالِ إليهم بلهَ اجتماعهما ، إذِ المشبّهُ بهما أمرٌ عدميٌّ فهو في قوّةِ المنفيّ)[3]

وعن الداعي إلى العطفِ في صفَتَيِ (البصيرِ السّميع) قال :(وأما الدّاعي إلى العطفِ في صفتي ﴿ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ﴾ بالنسبة لحال فريق المؤمنين فبخلاف ما قررنا في حال فريق الكافرين لأن حال المؤمنين تشبه حالة مجموع صفتي ﴿ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ﴾ ، إذ الإهتداء يحصل بمجموع الصفتين فلو ثبتتْ إحدى الصفتين وانتفتِ الأخرى لم يحصلِ الاهتداءُ، إذِ الأمرانِ المشبهُ بهما أمرانِ وجوديّانِ ، فهما في قوّةِ الإثباتِ)[4] وأضاف يبين ما وجه ذلك الداعي قائلا :(فتعين أن الكون الداعي إلى

---

[1] التحرير والتنوير ١٢/٤١–٤٢

[2] المصدر نفسه ١٢/٤٢

[3] المصدر نفسه ١٢/٤٢

[4] المصدر نفسه ١٢/٤٢

عطف ﴿ السميع ﴾ على ﴿ البصير ﴾ في تشبيه حال فريق المؤمنين هو المزاوجة في العبارة لتكون العبارة عن حال المؤمنين مماثلة للعبارة عن حال الكافرين في سياق الكلام ، والمزاوجةُ* من محسنات الكلام ومرجعها إلى فصاحته)[1] .

وفي الآيةِ فنونٌ من البلاغةِ، من طباقٍ إلى تشبيهٍ إلى اللفِّ والنّشرِ، وفي ذلك قالَ اطفيش من الإباضيّة: (﴿ مَثَلُ الفَرِيقَيْنِ ﴾ المؤْمنين والكافرين، أي صفتهم الشبيهة بالمثل في الغرابة والعجب ﴿ كَالأَعْمَى والأَصَمِّ ﴾ كمثل الأعمى والأصم . . . ﴿ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ ﴾ الكافرون كالأعمى وكالأصم والمؤْمنون كالسميع وكالبصير كل فريق شبه باثنين فذلك أربعة تشبيهات ، ويجوز أن يكون الأصم هو الأعمى اتصف بالصمم كما اتصف بالعمى والبصير هو السميع اتصف بالبصر كما اتصف بالسمع ، وفى هذا تنزيل تغاير الصفتين منزلة تغاير الذات فساغ العطف كأنه قبل كمثل الإنسان الجامع بين العمى والصمم والإنسان الجامع بين السمع والبصر فالأصل كالأعمى الأصم والسميع البصير بغير عطف الأصم وبغير عطف البصير فشبه كل واحد من الفريقين بواحد جامع بين الصفتين ، والأول هو الأصل ولا يعتبر صمم الديانة وعماها وسمع الديانة وبصرها ، بل المراد عمى العينين وصمم الأُذنين وسمعهما وبصر العينين ، والإلزام تشبيه الشيء بنفسه لأن ما بالديانة هو في الفريقين ، والوجهان متحدان معنى لأن معنى الأول أن الكافر أخذ من الأعمى عماه ومن الأصم صممه ، والمؤْمن أخذ من السميع سمعه ومن البصير بصره ، فلا يرجح الثاني بأن الأعمى قد يهتدي بأُذنيه والأصم قد يهتدي بعينيه ، وفى الآية لف ونشر لا مرتبان ولا معكوسان لإجمالهما في الفريقين كالإجمال في واو ﴿ قالوا كونوا هودا أو نصارى ﴾ ولو قال مثل الكافرين والمؤمنين لكان مرتباً أو مثل المؤمنين والكافرين لكان معكوسا ، وفى الآية الطباق مرتين وهو الجمع بين متقابلين بالتضاد إذ جمع بين الأعمى والبصير وجمع بين الأصم والسميع ، وفيها المقابلة وهى أن يؤتى بمعنيين متوافقين وأكثر ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب وهو داخل في الطباق وأخص منه .)[2]

فيما تقدّمَ عرضٌ للفنونِ البلاغيّةِ التي انطوَتْ عليها الآيةُ الكريمةُ المباركةُ . .لكنْ ماذا عن سحرِ معانيها السّاميةِ؟ بلْ ماذا عن بيانها الشّافي؟ وما الأسرارُ المخبوءةُ التي تستشفُّ من الآيةِ الكريمةِ؟ يقول الإمام القُشَيريُّ [ت٤٦٥هـ] : (قوله جلّ ذكره : ﴿ مَثَلُ الفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ . . . وَالبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ . . . ﴾ الآية .مثل الكافر في كفره كالأعمى والأصم ، ومَثَلُ المؤمن في

---

* المزاوجة :مصطلحٌ بلاغيٌّ في علم البديع وهيَ: أن يزاوجَ المتكلم بينَ معنَيَيْنِ في الشّرطِ والجزاءِ ،بأنْ يرتّبَ على كلٍّ منهما معنى رُتّبَ على الآخرِ كقولِهِ: إذا احترَبَتْ يوماً ففاضَتْ دماؤُها تذكّرَتِ القربى ففاضَتْ دُموعُها

مفتاح العلوم للسكاكي/١٨٥،الإيضاح في علوم البلاغة لجلال الدين القزويني/١١٣، جواهر البلاغة للسيد أحمد الهاشمي/٢٩٣

[1] التحرير والتنوير ١٢/٤٢

[2] تفسير اطفيش ٤/١٩٠

إيمانه كالسميع والبصير- هذا بيان التفسير .)[1]إذاً هذا بيان التّفسير ،فتفسيرُ الآيةِ هكذا ،أمّا إشارتُها فيقولُ عنها :(والإشارة فيه أن الأعمى مَنْ عَمِيَ عن الإبصار بسرِّه ، والأصمُّ الذي طَرِش بسَمْع قلبه؛ فلا باستدلاله شَهِدَ سر تقديره في أفعاله ، ولا بنور فراسةٍ توهم ما وقف عليه من مكاشفات الغيب لقلبه ، ولا بسَمْعِ القبولِ استجابَ لدواعي الشريعة ، ولا بِحُكْمِ الإنصاف انْقَادَ لما يتوجّب عليه من مطالبات الوقت مما يلوح لسرِّه من تلويحات الحقيقة .وأما البصير فهو الذي يشهد من الحق أفعاله بعلم اليقين ، ويشهد صفاته بعين اليقين ، ويشهد ذاته بحق اليقين ، والغائبات له حضور ، والمستورات له كشف . فالذي يسمع فَصِفَتُه ألا يسمعَ هواجسَ النَّفْس ولا وساوس الشيطان؛ فيسمع من جواعي العلم شرعاً ، ثم من خواطر التعريف قدراً ، ثم يكاشف بخطاب من الحق سِرّاً .فهؤلاء لا يستويان ، ولا في طريق يلتقيان :

راحَـــتْ مُشَـــرِّقةً ورُحْـــتُ مُغَربـــاً فمتـــى التقـــاءُ مُشَـــرِّقٍ ومُغَـــرِّبِ؟ !)[2]

فليُنظَرْ في رقّةِ هذهِ العباراتِ،وفي عمقِ تلكَ الإشاراتِ . .وما أحسنَ وأجملَ معانيها المستورِ تحتَ جمالِ مبانيها !

ومن الإشارات فيها ما وردَ في "روح البيان":(وفى التأويلات النجمية الأعمى الذين لا يبصر الحق حقا والباطل باطلا بل يبصر الباطل حقا والحق باطلا . والأصم من لا يسمع الحق حقا والباطل باطلا بل يسمع الباطل حقا والحق باطلا . والبصير الذي يرى الحق حقا ويتبعه ويرى الباطل باطلا ويجتنبه . والسميع الذي من كان الله سمعه فيسمع به ومن أبصر بالله لا يبصر غير الله ومن سمع بالله لا يسمع إلا من الله انتهى . .يعنى يسمع من الحق تعالى ولا يرى أن أحدا في الوجود يخاطبه غير الله –تعالى- فهو متمثل لكل ما يؤمر به -)[3]

وصلّى اللهُ على مولانا محمّدٍ وعلى آلِهِ وصحبِهِ وسلّمَ تسليماً كثيراً .

---

[1] تفسير القشيري – أبو القاسم القشيري – www.altafsir.com/٣/٣١١ .

[2] المصدر نفسه ٣/٣١١

[3] روح البيان ٤/٢٩٧

المبحث الثالث: في البديع

جدول التعقيبات البلاغية/في البديع

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	رد	وجوز صاحب الكشاف كون جملة ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ كلاما مستأنفا مبتدأ خبره ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى ﴾	١	٢٢٩	الاقتضاب
٢	شرح	قوله-تعالى-﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة] قال الزمخشري (فَلَفَّ بين القولين ثقةً بأنَّ السّامعَ يردُّ إلى كلِّ فريقٍ قوله وأمنا من الإلباس لما علم من التعادي بين الفريقين)	١	٦٧٣	اللفّ والنّشر
٣	موافقة	قوله-تعالى-﴿ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة/١٩٣] قال الزمخشري: سمي جزاء الظالمين ظلما للمشاكلة لقوله-تعالى-﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ ﴾	٢	٢١١	المشاكلة
٤	إضافة	قولُه-تعالى-﴿ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [هود/٢٤] قال ابن عاشور: الأمران المشبه بهما أمران وجوديان فهما في قوة الإثبات؛ فتعين أن كون الداعي إلى عطف (السميع) على (البصير) في تشبيه حال فريق المؤمنين هو المزاوجة في العبارة لتكون العبارة عن حال المؤمنين مماثلة للعبارة عن حال الكافرين في سياق الكلام	١٣	٤١-٤٢	المزاوجة
٥	إضافة	مذهب الزمخشري عدم تعاقب الحرفين (اللام) و(إلى)	٢٢	٢٨١-٢٨٢	الإدماج

٦	إضافة	في قوله تعالى﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلۡبَٰطِلَ ﴾[محمد/٣] قال في الكشاف : وهذا الكلام يسميه علماء البيان[يقصد البلاغيين]التفسير	٢٦	٧٦-٧٧	التّفسير
٧	شرح	قال الزمخشري : وهذا بمنزلة التضمين في الشعر وهو أن يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصّحُ إلاّ بهِ	٣٠	٥٥٥	التّضمين

النتائج(٧)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
لا يوجد	٣	لا يوجد	١	٢	١

٣. في البديع :-

التّفسير:-

يقصَدُ بالتّفسيرِ في علمِ البديعِ أنْ يُحذَفَ من صدرِ الكلامِ ما يُؤتى بهِ في آخرِه، فيكونَ الآخرُ دليلاً على الأوّلِ.[١] مثلُهُ قولُهُ -تعالى- ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [٢] تقديرُ الآيةِ: أفمنْ شرحَ اللهُ صدرهُ للإسلامِ كمنْ أقسى قلبَهُ.. والتّفسيرُ فنٌّ من فنونِ البلاغةِ في قسمِ البديعِ، إذْ هو من المحسّناتِ المعنويّةِ ولفظُ التّفسيرِ يتناولُ علماً خاصّاً بالقرآنِ الكريمِ وهو معروفٌ.

قالَ اللهُ -تعالى- ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ ﴿٣﴾ ﴾ [٣]. وعندَ تفسيرِ هذهِ الآيةِ الكريمةِ تعقّبَ ابن عاشورٍ الزّمخشريَّ ذاكراً صنيعَ الزّمخشريِّ معَ طلبتِهِ أثناءَ تفسيرِ هذهِ الآيةِ الكريمةِ فقالَ ما نصُّهُ:(قال في «الكشاف»[٤]: وهذا الكلام يسميه علماء البيان التفسير، يريد أنه من المحسنات البديعية.

ونقل عن الزمخشري أنه أنشد لنفسه لمّا فسر لطلبته هذه الآية فقيّد عنه في الحواشي قوله:

بِـــه فُجِـــعَ الفرســـانُ فـــوقَ خيـــولِهم ... كمـــا فُجِعَـــتْ تحـــتَ السّـــتورِ العواتـــقُ

تَســـاقطَ مـــن أيـــديهم البـــيضُ حـــيرةً ... وزعـــزعَ عـــن أجيـــادِهن المخـــانقُ)[٥]

ثُمَّ أضافَ ابنُ عاشورٍ :(وفي هذه الآية محسّن الطباق مرتين بين ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ و ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ وبين ﴿ الْحَقَّ ﴾ و ﴿ الْبَاطِلَ ﴾. وفي بيتي الزمخشري محسّن الطباق مرة واحدة بين [فوق] و[تحت])[٦]

وقد يُقالُ: إنَّ الزّمخشريَّ قابلَ على سبيلِ الطّباقِ بينَ(الفرسان)و(العواتق- أي الجواري وهي جمع جارية وهي البنتُ التي تجري في قضاءِ حوائجِ أهلِها- وبينَ(الخيول)و(السّتور)،و بينَ (الأيدي) و (الأجياد) وهيَ جمع جيدٍ بمعنى العنقِ، وبينَ (البيض)و(المخانق).

---

[١] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير الكاتب/٧٩

[٢] الزمر/٢٢

[٣] سورة محمّد- ﷺ -/٣

[٤] الكشاف/٣/٥٣٠

[٥] التحرير والتنوير/٢٦/٧٦-٧٧

[٦] المصدر نفسه/٢٦/٧٧

لكنْ يبدو أنّ ابنَ عاشور لمْ يَرُقْهُ ذلكَ على أساس احترامِ القرآنِ فإنَّهُ ينبغي التّحرّزُ أشَدَّ التّحرُّزِ من محاولة مباراةِ أسلوبِ القرانِ المعجزِ المبينِ . وعلى كلّ حالٍ فإنّ ابنَ عاشورٍ وضّحَ المقارنةَ بينَ الآيةِ وبيتِ الزّمخشريّ توضيحاً وبياناً شافيَيْنِ لأنَّهُ قدّمَ قبلَ إيرادِهِ قولَ الزّمخشريّ وقصّتِهِ الغريبةِ كلَّ ما يتعلّقُ بالآيةِ من هذه الزّاويةِ بقولِهِ:(واسم الإشارة مبتدأ ، وقوله : ﴿ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْبَٰطِلَ ﴾ الخ خبره ، والباء للسببيّة ومجرورها في موضع الخبر عن اسم الإشارة ، أي ذلك كائن بسبب اتباع الكافرين الباطل واتباع المؤمنين الحق ، ولما كان ذلك جامعاً للخبرين المتقدمين كان الخبر عنه متعلقاً بالخبرين وسبباً لهما . وفي هذا محسّن الجمع بعد التفريق ويسمونه كعكسه التفسيرَ لأن في الجمع تفسيراً للمعنى الذي تشترك فيه الأشياء المتفرقة تقدمَ أو تأخّرَ . وشاهدُهُ قولُ حسّانَ [ابن ثابت :شاعر النبيّ – ﷺ –] من أسلوب هذه الآية :

قومٌ إذا حاربوا ضَرّوا عدوّهم ... أو حاولوا النفعَ في أشياعهم نفَعوا

سَجيةٌ تلكَ فيهم غيرُ مُحدثةٍ ... إنّ الخَلائقَ فاعلَمْ شرُّها البِدَعُ)[1]

وفي بيت حسان طباق بين

ضروا	نفعوا
عدوهم	أشياعهم
حاربوا	حاولوا النفع

وهو إشادة بهذا القوم أنهم اذا حاربوا أوقعوا الضّررَ بالأعداء، وإذا أرادوا إيصالَ النفعِ إلى قومِهم نفعوهم لأنّ ذلك فيهم سجيّةٌ طُبعوا عليها لَمْ يتكلّفوهُ وما اصطنعوهُ، وهذهِ السّجيّةُ ليسَتْ جديدةً أو حديثةً بمعنى ما طرأتْ فجأةً بلْ إنّما انغرسَ فيهم وترسّخَ ثم ذكر أن شرَّ الأخلاقِ الجديداتُ وأمر بأن يُعلمَ هذا . .

[1] التحرير والتنوير ٢٦/٧٧

الفصل الرابع

التعقيبات النحوية والصرفية

المبحث الأول : **التعقيبات النحوية**

المبحث الثاني : **التعقيبات الصرفية**

الفصل الرابع : التعقيبات النحوية والصرفية

ويَقعُ في مبحثين الأول منهما : لدراسة مسائل النحو التي وردت في تفسير التحرير والتنوير ، والتي تم تقسيمها كما يلي :

١- مسائل في الأسماء

٢- مسائل في الأفعال

٣- مسائل في الحروف

والثاني يتناول دراسات مسائل الصرف وبين يدي النموذج المختار في كل بند من تلك البنود المذكورة . نقدم جدولا يجمع المسائلَ وينظمها

المبحث الأول: التعقيبات النحوية

١ – في الأسماء

جدول التعقيبات النحوية /في الأسماء

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	شرح	إعراب ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾	١	١٥٧-١٥٩	المبتدأ والخبر
٢	شرح	قراءة أبي لهب بسكون الهاء وهي من تغيير الأعلام كقولهم شمس بن مالك بالضم . . .	١	١٦٤	اسم العلم
٣	شرح	قال الزمخشري" ليشمل كل جنس مما سمي به " الإلف واللام قي ﴿ ٱلۡعَـٰلَمِينَ ﴾ لاستغراق الجنس	١	١٦٨-١٦٩	المعرف بـ(أل) الاستغراق
٤	شرح	في إعراب ﴿ غَيۡرِ ﴾ [الفاتحة /٧]قدَّمَ الزمخشري أن يكون بدلا وبيّن كيف يصحّ توصيفُ المعرفةِ بكلمةِ (غير) التي لا تتعرّفُ .	١	١٩٥-١٩٦	البدل والنّعت
٥	شرح	إعراب (الم ذلك الكتاب) :حروف (الم) مسوقة مساق التهجي لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن ، و يكون اسم الإشارة مشارا به إلى الم باعتباره حرفا مقصودا للتعجيز	١	٢١٩	اسم الإشارة

٦	ترجيح	قول الزمخشري : جملة ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ ﴾ اعتراضٌ لجملة ﴿ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ وهو مرجوحٌ	١	٢٥٢	أنواع الخبر
٧	شرح	﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ﴾ [البقرة/٢٥] قال الزمخشري :(أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الإضافة)	١	٣٥٤-٣٥٥	المعرف بـ(أل)
٨	ترجيح	ترجيح مذهب الكوفيين على رأي الزمخشري القائل (أن الإضافة واللام متعاقبتان) ثم ترجيح رأيه عليهما	١	٣٥٤-٣٥٥	المعرف بـ(أل)
٩	ردّ	﴿ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾[البقرة] فائدة الحال هي الدلالة على أن نار الصاعقة التي أصابتهم لا صوتها الشديد	١	٥٠٨	فائدة الحال
١٠	ترجيح	حاول الزمخشري المغايرة بين ﴿ لا تعثوا ﴾ وبين ﴿ مفسدين ﴾ تجنبا للتأكيد وذلك هو مذهب الجمهور ولكن كثيرا من المحققين خالف ذلك واختار ابن مالك التفصيل	١	٥٢٠	الحال
١١	شرح	قال الزمخشري (أسماء الإشارة ليست تثنيتها وجمعها وتأنيثها على الحقيقة وكذلك الموصولات)	١	٥٢٩	اسم الإشارة
١٢	شرح	جملة الحال في ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنكُمۡ وَأَنتُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ [البقرة] اسمية أفادت أن الأعراض وصف ثابت لهم وعادة معروفة منهم كما أشار إليه في الكشاف	١	٥٨٤	الحال
١٣	موافقة	في قوله تعالى ﴿ وَقَفَّيۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ﴾ [البقرة/ ٨٧] الجمع في الرسل للعدد والتعريف للجنس يراد به التكثير	١	٥٩٣	المعرف بـ(أل)
١٤	شرح	﴿ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [النمل] قال الزمخشري: والمعنى نفي التذكير والقلة تستعمل في معنى النفي واقتصر على هذا هنا وأشار في موضع آخر إلى وجه ثان وهو أن (ما) مصدرية	١	٦٠٠-٦٠١	النعت

١٥	رد	نسب إلى الزمخشري انه لا تقدير لخبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو: هو إله فقدّمَ إله وأخّرَ هو لأجل الحصر بـ (إلا)	٢	٧٥	تقديم الخبر
١٦	شرح	سبب نصب الصابرين في قوله- تعالى- ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ ...وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾ ﴾ البقرة	٢	١٣٣-١٣٤	النّصب على المدح
١٧	رد	﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ ﴾ [البقرة / ٢٠٠] أجاز الزمخشري فيهِ وفي ﴿ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ ﴾ [النساء/ ٧٧] أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار. ولصاحب الكشاف تخريجان آخران لإعراب ﴿ أو أشد ذكرا ﴾ فيهما تعسّفٌ.	٢	٢٤٦	التمييز
١٨	رد	كيفيةُ دفعِ إشكالِ إضافةِ (ألدّ) إلى (الخصام)	٢	٢٦٧	الإضافة
١٩	شرح	﴿ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ ﴾ قال في الكشاف بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله هيت لك فلك بيان للمهيت له أي هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع أي فهو خبر مبتدأ محذوف	٢	٤٣١	المبتدأ والخبر
٢٠	رد	﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ﴾ قالَ في الكشاف: وأزواج الذين . . . أي فهو خبر لمبتدأ محذوف	٢	٤٤١	المبتدأ والخبر
٢١	شرح	قال الزمخشري (والواو المتوسطة بين الصفات للدلالة على كما لهم في كل واحدة منها	٣	١٨٥	الصفات المعطوفة
٢٢	شرح	في قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ۗ ﴾ جعل الزمخشري مؤجلا مصدرا مؤكدا	٤	١١٤	المفعول المطلق
٢٣	شرح	صدقني أخوك وكذبني إذا قال لك الصدق والكذب وأما المثل " صدقني سن بكره " فمعناه صدقني في سن بكره بطرح الجار	٤	١٢٧	المنصوب بنزع الخافض

		وإيصال الفعل			
٢٤	موافقة وشرح	حكم عمل(إن) المخففة المهملة على رأي صاحب الكشاف وهو التحقيق لدى ابن عاشور	٤	١٦٠	كسر همزة (إن)
٢٥	شرح	قال الزمخشري: تكرر الكفر منهم لأنهم كفروا بموسى ثم بعيسى ثم بمحمد صلوات الله عليهم فعطف بعض كفرهم على بعض "	٦	١٩	العطف
٢٦	لا تعقيب	قوله تعالى ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ [المائدة/٤] قال ابن عاشور : قال صاحب الكشاف وفي تكرير الحال فائدة أن على كل آخذ علما . . .	٦	١١٥	الحال
٢٧	موافقة وشرح	قوله تعالى ﴿ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَا ﴾ [الأنعام /٧٠] جعل الزمخشري العدل في (كل عدل) مفعولا مطلقا ومنع كونه مفعولا به وهو تدقيق لدى ابن عاشور	٧	٢٩٨	المفعول المطلق
٢٨	موافقة	استثناء في قوله تعالى ﴿ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا ﴾[الأنعام/٨٠] الاستثناء متصلا مفرغا عن مستثنى منه محذوف دل عليه الكلام قدره الزمخشري من أوقات	٧	٣٢٩	الاستثناء
٢٩	رد	قوله ﴿ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ﴾ [الأنعام / ٩٥] وجعله في الكشاف عطفا على (فالق الحب)	٧	٣٨٩	العطف
٣٠	موافقة وشرح	لفظ (مُشْتَبِهًا) وجعله الزمخشري حالا من (الزيتون) في قوله تعالى ﴿ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ ﴾ الأنعام/٩٩	٧	٤٠٢- ٤٠٣	الحال
٣١	إضافة	في قوله تعالى ﴿ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ۚ (٥٠) ﴾ الأعراف/٥٠ جعل الزمخشري عطف ﴿ ما رزقكم الله ﴾ عطفا على الجملة لا على المفرد	٨ق ٢	١٤٨-١٤٩	العطف
٣٢	شرح	وجملة ﴿ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (٥٩) ﴾ [الأعراف/٥٩] يجوز أن تكون في موقع التعليل كما في الكشاف :	٨ق ٢	١٨٩-١٩٠	المفعول لأجله

		أي لمضمون قوله ﴿ ما لكم من إله غيره ﴾ كأنه قيل : اتركوا عبادة غير الله خوفا من عذاب يوم عظيم			
٣٣	رد	تقدير حرف الجر (الباء)محذوفا في قوله تعالى ﴿ فَٱسۡتَجَابَ لَكُمۡ أَنِّي مُمِدُّكُم ﴾ [الأنفال /٩] فالزمخشري قدر (بأني ممدكم)	٩	٢٧٤- ٢٧٥	أن التفسيرية
٣٤	إضافة	وقوله تعالى قال ﴿ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ ﴾ [الكهف/ ٧٨]قال الزمخشري : تصور فراقا بينهما سيقع قريبا فأشار إليه بهذا	١١	٨٠-٨١	اسم الإشارة
٣٥	شرح	﴿ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف/٥٣] قال الزمخشري وكفى بالمعنى دليلا قائدا إلى أن يجعل من كلام يوسف	١٣	٦	
٣٦	موافقة	إعراب (شيئا) في قوله تعالى ﴿ وَمَآ أُغۡنِي عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٍۖ ﴾ [يوسف / ٦٧]عده الزمخشري مفعولا مطلقا	١٣	٢٣	المفعول المطلق
٣٧	رد	جوز الزمخشري (شيئا) أن يكون مفعولاً به	١٣	٢٣	المنصوب بنزع الخافض
٣٨	رد	﴿ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ ﴾ الزمخشري جعل الواو فيه داخلة على جملة هي صفة للنكرة لقصد تأكيد لصوق الصفة بالموصوف	١٥	٢٩١- ٢٩٢	الحال
٣٩	شرح	قوله ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾ [الكهف /٢٤] استثناء حقيقي وهو من بقية جملة النهي عند الزمخشري في كيفية نظمه	١٥	٢٩٥- ٢٩٦	الاستثناء
٤٠	إضافة	﴿ وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ﴿٣٦﴾ ﴾ [مريم/٣٦] في قراءة نافع بفتح همزة إن خرجه الزمخشري : أنه على تقدير لام التعليل	١٦	١٠٤-١٠٥	فتح همزة إن
٤١	إشادة وشرح	قال الزمخشري(قدم الخبر على المبتدأ في قوله ﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي ﴾ [مريم/٤٦] لأنه كان أهم عنده وهو به أعني	١٦	١١٩	تقديم الخبر
٤٢	شرح	وجملة ﴿ أَطَّلَعَ ٱلۡغَيۡبَ ﴾ [مريم /٧٨]فيه الغيب مفعول به قال	١٦	١٦٠	المفعول به

		الزمخشري :(ولاختيار هذه الكلمة شأن يقول : أو قد بلغ من عظمة شأنه أن ارتقى إلى علم الغيب)			
٤٣	شرح	﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ وَلَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٥٧﴾ ﴾[النور/ ٥٧]أن ﴿ في الأرض ﴾ هو المفعول الثاني لـ﴿ يحسبوا ﴾	١٨	٢٩٠	المفعول به
٤٤	رد	قوله ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا ﴿٥٣﴾ ﴾ الفرقان/٥٣ جعل الزمخشري ﴿ حجرا محجورا ﴾ هنا بمعنى التعوذ كالذي في قوله ﴿ ويقولون حجرا محجورا ﴾	١٩	٥٤–٥٥	النعت
٤٥	شرح	قال الزمخشري:(القوم مؤنثة وتصغيرها قويمة)	١٩	١٥٧	المذكر والمؤنث
٤٦	شرح	قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ ﴾ قال الزمخشري : النملة مثل الحمامة والشاة في وقوعها على الذكر والأنثى	١٩	٢٤١–٢٤٢	المذكر والمؤنث
٤٧	شرح	﴿ وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ ﴾ [الروم /٦]وعد الله : منصوب لأنه مفعول مطلق يؤكد معنى الجملة السابقة مثل له الزمخشري نحو (لك علي ألف عرفا)	٢١	٤٨	المفعول المطلق
٤٨	إشادة	﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الروم /٢٥] جعل الزمخشري ﴿ دعاكم ﴾ متعلقا بالجار والمجرور ﴿ من الأرض ﴾	٢١	٨٠ – ٨١	التعلُّق
٤٩	رد	﴿ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾ الأحزاب/٣٧جعل الزمخشري	٢٢	٣٣	العطف

		جملة (وتخفي في نفسك) حالا من الضمير في (تقول) [أي أنت يا محمد] جملة (وتخفي في نفسك) عطف على جمل(تقول)			
٥٠	ترجيح	وقوله ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [سبا/٢٨] اختار الزمخشري خلافا لابن هشام أن ﴿ كافة ﴾ تعتوره وجوه الإعراب	٢٢	١٩٨	الحال
٥١	ترجيح	في الآية نفسها وقوله ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [سبا/٢٨] أبى الزمخشري تقديم الحال على المجرور خلافا للمحققين من أهل العربية وهو مروح عند ابن عاشور	٢٢	١٩٨	الحال
٥٢	موافقة	جعل الزمخشري تاء ﴿ كافة ﴾ للمبالغة كتاء العلامة والراوية	٢٢	١٩٨	الحال
٥٣	رد	اشترك الزجاج والزمخشري هنا في إخراج ﴿ كافة ﴾ عن معنى الوصف بإفادة الشمول الذي هو شمول جزئي في غرض معين إلى معنى الجمع الكلي	٢٢	١٩٨	الحال
٥٤	رد	ذهب الزمخشري إلى أن ﴿ حفظا ﴾ معطوف على ﴿ بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ ﴾ [الصافات/٦] وله رأي آخر هو:	٢٣	٨٩-٩٠	العطف المعنوي
٥٥	موافقة	﴿ حفظا ﴾ مفعول لأجله عند الزمخشري تبعا لأبي علي الفارسي.	٢٣	٨٩-٩٠	المفعول لأجله
٥٦	إضافة	وأعربه ابن عاشور منصوبا على انه مفعول مطلق آتيا بدلا من فعله وهو قول المبرد	٢٣	٨٩-٩٠	المفعول المطلق
٥٧	شرح	جوز أن تكون (من) شرطية الأولى وموصولة في قوله تعالى ﴿ أَفَمَنۡ حَقَّ عَلَيۡهِ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ ﴿١٩﴾ ﴾ الزمر/١٩	٢٣	٣٧٩-٣٧٠	الاسم الموصول

٥٨	موافقة	جزم الزمخشري بإفادة ﴿ أنما ﴾ المفتوحة همزتها القصر خلافا لأبي حيان	٢٤	٢٣٧- ٢٣٨	فتح همزة (إنّ)
٥٩	شرح	جعل الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ ﴾ [فصلت/٤١] بدلا من قوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ﴾ [فصلت/٤٠]	٢٤	٣٠٦-٣٠٧	البدل
٦٠	ترجيح	وقال سيبويه في قوله ﴿ هَٰذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [ق] قال المراد هذا شيء لدي عتيد لكن الزمخشري قدرها في قوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ﴾ [النساء/٥٨] نعم شيئًا يعظكم به ف(ما) نكرة تمييز بـ (نعم) وجملة ﴿ يعظكم به ﴾ صفة لتلك النكرة ،وابن عاشور رجح قول سيبويه	٢٥	٥٢	الاسم الموصول
٦١	شرح	قوله تعالى ﴿ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ﴾ الجاثية/٢١ مذهب الزمخشري أن: جملة ﴿ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ ﴾ موقع البدل من كاف التشبيه التي هي بمعنى مثل	٢٥	٣٥٣	البدل
٦٢	ترجيح	الزمخشري مع الجمهور يرى الواو عاطفة في ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ ﴾[الحشر/٩]بتقدير تَبَوَّءُوا الدَّارَ وأخلصوا الإيمان وابن عاشور يراها واو المعية والإيمان مفعولا به	٢٨	٩٠-٩١	المفعول معه
٦٣	شرح وموافقة	قال في الكشاف: إن جملة ﴿ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ ﴾ متعلقة بـ ﴿ لَا تَتَّخِذُوا ﴾ يعني تعلق الحال بعاملها تقدير حال خروجكم في سبيل الله	٢٨	١٣٧	الحال
٦٤	شرح	﴿ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الحجر/ ٥٨-٥٩] أنه استثناء منقطع عند الزّمخشريّ	٢٨	١٤٥-١٤٦	المستثنى المنقطع
٦٥	ترجيح	قوله تعالى ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ قيد الزمخشري في المفصل هذا التعبير[عن المضاف المثنى بلفظ	٢٨	٣٥٧	المثنى

		الإفراد] بقيد أن لا يكون اللفظان متصلين . فقال : " ويجعل الاثنان على لفظ جمع إذا كانا متصلين كقوله﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ فخالف إطلاق ابن مالك في التسهيل رجحه ابن عاشور بقوله:وطريقة صاحب المفصل أظهر			
٦٦	ردّ	روى عن صاحب الكشاف أنه قال : الواو تدخل في الثامن كقوله تعالى ﴿ وثامنهم كلبهم﴾ وقوله﴿ وفتحت أبوابها ﴾ ويسمونه واو الثمانية	٢٨	٣٦٤	الحال
٦٧	إضافة	جعلَ بنُ عاشور جملةَ(ليبلوكم)في محل نصب مفعولاً ثانياً في الآية ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك/٢]واختار بن عاشور الوقفَ على(ليبلوكم)فتكون الجملةُ مستأنفةً	٢٩	١٤–١٥	المفعول به
٦٨	ترجيح	قوله–تعالى﴿ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ﴾ [الدهر/٢] عدّ الزّمخشريُّ(أمشاج)مفردا على صورةِ الجمع	٢٩	٣٧٤	الإفراد والجمع
٦٩	شرح	قولهُ–تعالى﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ ﴾ [النبأ/١٦] وفي الكشاف زعم ابن قتيبة : أنه لفاء ولف ثم ألفاف أي أن ألفافا جمع الجمع قال وما أظنه واجدا له نظيرا	٣٠	٢٨	اسم الجمع

النتائج (٨)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٢	٥	٩	١٥	٣٢	١٠

١- في الأسماء

▪ اسم الإشارة

قال ابن الحاجب[ت٦٤٦هـ] : اسم الإشارة: ما وضع لمشار إليه[١] . وقالت أستاذتُنا الفاضلةُ الدكتورةُ زاهدةُ عبد الله العبيديّ :كلُّ اسمٍ أقبلْتَ عليهِ بالإشارةِ من نحوِ قولِكَ: (ذا) للقريبِ منكَ ، و(ذاك) لمن هو أبعدُ منه قليلاً، و(ذلك) لأبعدِ الأبعدَيْن .[٢]وقيلَ: ما يدلُّ على معيّنٍ بواسطةِ إشارةٍ حسّيّةٍ باليدِ ونحوِها ، إنْ كانَ المشارُ إليه حاضراً ، أو إشارةٍ معنويةٍ إذا كانَ المشارُ إليهِ معنىً ، أوْ ذاتاً غيرَ حاضرةٍ .[٣]

وقد استهل العلامة ابن عاشور تفسيره لمطلع السورة ﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ١ ﴾[٤] بالإشارة الى اسم الإشارة. فقال: (اسم الإشارة يجوز أن يكون مراداً به جميع آي القرآن التي نزلت قبل هذه السورة باعتبار حضور تلك الآيات في أذهان الناس من المؤمنين وغيرهم ، فكأنها منظورة مشاهدة ، فصحت الإشارة إليها إذ هي متلوة محفوظة فمن شاء أن يسمعها ويتدبرها أمكنه ذلك ولأن الخوض في شأنها هو حديث الناس في نواديهم وأسمارهم وشغلهم وجدالهم ، فكانت بحيث تتبادر إلى الأذهان عند ورود الإشارة إليها)[٥] فهو هنا علل سبب الإشارة إلى الآيات وهي ليست محسوسة .

ونحن قد ذكرنا في التعريف بأن المشار إليه إن كان فالإشارة معنوية ، ولا تشترط أن تكون حسية ، وبالرغم من ذلك فقد تجشَّم ابنُ عاشورٍ عناءَ تعليلِ ذلكَ ، كما سبق أن فعله من قبل سلفه الزمخشري إذ قال (فإن قلت : ﴿ هذا ﴾ إشارة إلى ماذا ؟ قلت : قد تصوّر بينهما عند حلول ميعاده على ما قال موسى عليه السلام : إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني ، فأشار إليه وجعله مبتدأ وأخبر عنه ، كما تقول : هذا أخوك ، فلا يكون «هذا» إشارة إلى غير الأخ ، ويجوز أن يكون إشارة إلى السؤال الثالث ، أي : هذا الاعتراض سبب الفراق ،والأصل : هذا فراق بيني وبينك)[٦] وتابع ابن عاشور مبينا المقصود من اسم الإشارة هنا فقال:(واسم الإشارة يفسر المقصود منه خبره وهو ﴿ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ﴾ كما فسره في قوله تعالى ﴿

---

[١] شرح الرضي على الكافية ٢/ ٤٧١، التعريفات الجرجاني ١/ ٧

[٢] الحدود النّحويّة من النّشأة إلى الاستقرار للدكتورة زاهدة العبيدي،أطروحة دكتوراه،كلية الآداب، جامعة الموصل/ ٩١ ، اسماء الإشارة في القران الكريم دراسة تأويلية لعمر عوني النعيمي أطروحة دكتوراه كلية التربية جامعة الموصل / ١٤

[٣] جامع الدروس العربية للشيخ مصطفى الغلاييني ١/ ٩٤

[٤] يونس /١

[٥] التحرير والتنوير ١١/ ٨٠

[٦] الكشاف ٢/ ٤٩٥

﴿ فَهَـٰذَا يَوۡمُ ٱلۡبَعۡثِ ﴾ وقوله تعالى ﴿ قَالَ هَـٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ ﴾ . قال في الكشاف : تصور فراقا بينهما سيقع قريبا فأشار إليه بهذا)[1] إذن هو استشهد برأي الزمخشري في الكشاف الذي ذكرناه آنفا . ثم حصر المقصود من الإشارة في شيئين هما :

١ – (الحث على النظر . . . جاءهم به .

٢ – إقناعهم من الآيات الدالة على صدق النبي – ﷺ – بآيات الكتاب الحكيم فإنهم يسألون النبي آية على صدقه كما دل عليه قوله في هذه السورة ﴿ وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَـٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَـٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ ﴾ فقيل لهم ﴿ تِلۡكَ ءَايَـٰتُ ٱلۡكِتَـٰبِ ٱلۡحَكِيمِ) .[2]

وواصل حديثه في بعض مزايا القران الكريم وشمولية إعجازه قائلا : (أي ما هو آية واحدة بل آيات كثيرة فإن الإعجاز حاصل بكل سورة منه ولأنه اشتمل على الحقائق السامية والهدى إلى الحق والحكمة ؛ فرجل أمي ينشأ في أمة جاهلة يجيء بمثل هذا الهدى والحكمة لا يكون إلا موحى إليه بوحي إلهي كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَـٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ٤٨ ﴾ [3])[4] ثم انطلق يكشف عن وجوه الإعراب في الإشارة حيث قال (وعليه فاسم الإشارة مبتدأ و (آيات) خبره . وإضافة (آيات) إلى (الكتاب) إضافة شبيهة بالبيانية وإن كان الكتاب بمنزلة الظرف للآيات باختلاف الاعتبار وهو معنى الإضافة البيانية عند التحقيق ويجوز أن تجعل الإشارة ب (تلك) إلى حروف (ألر) لأن المختار في الحروف المقطعة في فواتح السور أن المقصود من تعدادها التحدي بالإعجاز فهي بمنزلة التهجي للمتعلم . فيصح أن يجعل (ألر) في محل ابتداء ويكون اسم الإشارة خبرا عنه . والمعنى تلك الحروف آيات الكتاب الحكيم أي من جنسها حروف الكتاب الحكيم أي جميع تراكيبه من جنس تلك الحروف) .[5] ثم أشار الى المقصود من الآية بعد بيان المقصود من اسم الإشارة . ثم المقصود من الآية ذاتها بعد ان بين المقصود من اسم الإشارة فقال : (والمقصود تسجيل عجزهم عن معارضته بأن آيات الكتاب الحكيم كلها

---

[1] التحرير والتنوير ٨١/١١

[2] المصدر نفسه ٨١/١١

[3] العنكبوت / ٤٨

[4] لمصدر السابق ٨١/١١

[5] المصدر نفسه ٨١/١١

من جنس حروف كلامهم فما لكم لا تستطيعون معارضتها بمثلها إن كنتم تكذّبون بأن الكتاب منزل من عند الله ، فلولا أنه من عند الله لكان اختصاصه بهذا النظم المعجز دون كلامهم محالاً إذ هو مركب من حروف كلامهم) . [١]

▪ إعراب (الحمد لله)

عندَ تفسيرِ قولِه -تعالى- ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ﴾ من سورة الفاتحة، قالَ الزّمخشريُّ: (الحمدُ والمدحُ أخَوان) [٢] . إنّها جملة قصيرةٌ من أربع كلماتٍ؛ ثلاثةِ أسماءَ وحرفٍ . تناولَ ابنُ عاشورِ الجملة المذكورةَ على قصرِها ليكتبَ عنها تقريراً مطوّلاً، وقدْ تعقّبَ ابنُ عاشورٍ الزّمخشريَّ في إعرابِ الحمد معتمداً على رأي سيبويهِ[ت١٨٠هـ] أوّلاً فقالَ:

((الحمد) مرفوعٌ بالابتداءِ في جميعِ القراءاتِ المرويّةِ . وقولُه (لله) خبرُه ، فلامُ (لله) متعلّقٌ بالكونِ والاستقرارِ العامّ كسائرِ المجروراتِ المُخبَرِ بها وهوَ هنا من المصادرِ التي أتَتْ بدلاً عنْ أفعالِها في معنى الإخبارِ ، فأصلُهُ النّصبُ على المفعوليّةِ المطلقةِ على أنّهُ بدلٌ من فعلِه، وتقديرُ الكلامِ: نحمدُ حمداً لله ، فلذلكَ التزموا حذفَ أفعالِها معها . قال سيبويهِ: هذا بابُ ما يُنصَبُ من المصادرِ على إضمارِ الفعلِ غيرِ المستعملِ إظهارُهُ ،وذلكَ قولُكَ: سُقياً ورَعياً وخيبةً وبُؤساً ، والحذرَ بدلاً عنِ احْذَرْ، فلا يحتاجُ إلى متعلّقٍ، وأمّا قولُهم :سُقياً لكَ نحو :

. . . .   سُقْياً وَرَعْياً لذاكَ العاتبِ الزّاري

فإنّما هو ليبيّنوا المَعنيَّ بالدُّعاءِ . ثُمّ قالَ بعدَ أبواب : هذا بابُ ما ينتصبُ على إضمارِ الفعلِ المتروكِ إظهارُهُ من المصادرِ في غيرِ الدّعاءِ ، من ذلكَ قولُكَ :حَمداً وشُكراً، لا كُفراً وعَجباً ، فإنّما ينتصبُ هذا على إضمارِ الفعلِ كأنّكَ قلتَ: أحمدُ اللهَ حمداً وإنّما اختُزِلَ الفعلُ هاهنا لأنّهم جعلوا هذا بدلاً من اللّفظِ بالفعلِ كما فعلوا ذلكَ في بابِ الدّعاءِ، وقد جاءَ بعضُ هذا رفعاً يُبتدَأ به ثمّ يُبنَى عليهِ (أي يُخبَرُ عنه) ثمّ قالَ بعدَ بابٍ آخرَ : هذا بابٌ يُختارُ فيه أنْ تكونَ المصادرُ مُبتَدأةً مبنيّاً عليها ما بعدَها ، وذلكَ قولُكَ ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ، والعجبُ لك ، والويلُ له ، وإنما استحبّوا الرّفعَ فيه لأنّهُ صارَ معرفةً وهو خبرٌ (أي غيرُ إنشاءٍ) فقويَ في الابتداءِ (أيْ إنّهُ لمّا كانَ خبرا لا دعاءً، وكانَ مُعرّفةً بأَلْ تهيّأتْ فيه أسبابُ الابتداءِ، لأنّ كونَهُ في معنى الإخبارِ يُهيِّئُ جانبَ المعنى للخبريّةِ، وكونُه معرفةً يصحِّحُ أنْ يكونَ مبتدأً) بمنزلةِ عبدُ اللهِ ، والرّجلُ ، والذي تَعْلَمُ (من المعارفِ) لأنّ الابتداءَ إنّما هوَ

---

[١] التحرير والتنوير ١١/٨١-٨٢

[٢] الكشاف ١/٤٦

خبرٌ وأحسنُهُ إذا اجتمعَ معرفةٌ ونكرةٌ أنْ تبدأَ بالأعرفِ [يريد: المعرفة] وهوَ أصلُ الكلامِ . وليسَ كلُّ حرفٍ (أي تركيب) يُصنعُ به ذاكَ ، كما أنَّهُ ليسَ كلُّ حرفٍ (أي كلمةٍ من هذه المصادر) يدخلُ فيه الألفُ واللّامُ ، فلو قلتَ: السَّقْيُ لكَ، والرَّعيُ لكَ لمْ يجزْ (يعني يُقتصَرُ فيه على السّماع) . واعلمْ أنَّ ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ وإنِ ابتدأْتَهُ ففيهِ معنى المنصوب وهوَ بدلٌ من اللّفظِ بقولِكَ: أحمدُ اللهَ . وسمِعْنا ناساً من العربِ كثيراً يقولونَ : التّرابَ لكَ والعجبَ لكَ ، فتفسيرُ نصب هذا كتفسيرِهِ حيثُ كانَ نكرةً ، كأنّكَ قلتَ: حمداً وعجباً ، ثُمَّ جئْتَ بـ(لكَ) لتُبيِّنَ مَن تعني ولمْ تجعلْه مبنيّاً عليهِ فتبتدئَهُ» .

انتهى كلامُ سيبويه باختصارٍ . وإنّما جلبْناهُ هنا لأنَّهُ أفصحُ كلامٍ عنْ أطوارِ هذا المصدرِ في كلامِ العربِ واستعمالِهم ، وهو الذي أشارَ لَهُ صاحبُ «الكشّافِ» بقولِهِ : «وأصلُهُ النّصبُ بإضمارِ فعلِهِ على أنَّهُ من المصادرِ التي ينصبُها العربُ بأفعالٍ مُضمرةٍ في معنى الإخبارِ كقولِهم شُكراً ، وكُفراً ، وعَجباً ، يُنزلونَها منزلةَ أفعالِها ويَسدُّونَ بها مَسدَّها ، ولذلكَ لا يستعملونَها معها .

والعدولُ بها عنِ النّصبِ إلى الرّفعِ على الابتداءِ للدّلالةِ على ثباتِ المعنى» الخ . ومن شأنِ بلغاءِ العربِ أنّهم لا يعدِلونَ عنِ الأصلِ إلّا وهمْ يرمونَ إلى غرضٍ عدلَوا لأجلِهِ ، والعدولُ عن النّصبِ هنا إلى الرّفعِ ليَتأتّى لهمُ الدّلالةُ على الدّوامِ والثباتِ بمصيرِ الجملةِ اسميّةً؛ والدّلالةُ على العمومِ المستفادِ في المقامِ من ألِ الجنسيّةِ ، والدّلالةُ على الاهتمامِ المستفادِ من التقديمِ . وليسَ واحدٌ من هذهِ الثلاثةِ بممكنِ الاستفادةِ لوْ بقيَ المصدرُ منصوباً إذِ النّصبُ يدلُّ على الفعلِ المقدّرِ ،والمقدّرُ كالملفوظِ فلا تكونُ الجملةُ اسميّةً ، إذِ الاسمُ فيها نائبٌ عنِ الفعلِ فهو ينادي على تقديرِ الفعلِ فلا يحصلُ الدّوامُ . ولأنّهُ لا يصحُّ معه اعتبارُ التّقديمِ فلا يحصلُ الاهتمامُ . ولأنَّهُ- وإنْ صحَّ اجتماعُ الألفِ واللّامِ مع النّصبِ كما قُرِئَ بذلكَ وهي لغةُ تميمٍ كما قالَ سيبويهِ، فالتّعريفُ حينئذٍ لا يكونُ دالّاً على عمومِ المحامدِ لأنَّهُ إنْ قُدِّرَ الفعلُ :أَحمدُ -بهمزةِ المتكلّمِ- فلا يعمُّ إلّا تحميداتِ المتكلّمِ دونَ تحميداتِ جميعِ النّاسِ ، وإنْ قُدِّرَ الفعلُ: نحمدُ وأُريدَ بالنّونِ جميعُ المؤمنينَ بقرينةِ ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ ﴾ وبقرينةِ ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ فإنّما يعمُّ محامدَ المؤمنينَ أوْ محامدَ الموحّدينَ كلِّهم ، كيفَ وقدْ حمدَ أهلُ الكتابِ اللهَ- تعالى -وحمدَهُ العربُ في الجاهليّةِ قالَ أُميّةُ بنُ أبي الصّلتِ :

الحمدُ للهِ حمداً لا انقطاعَ لَهُ ... فليسَ إحسانُهُ عنّا بمقطوعِ

أمّا إذا صارَ الحمدُ غيرَ جارٍ على فعلٍ فإنّهُ يصيرُ الإخبارُ عن جنسِ الحمدِ بأنَّهُ ثابتٌ للهِ، فيعمُّ كلَّ حمدٍ كما سيأتي . فهذا معنى ما نُقِلَ عن سيبويهِ أنَّهُ قالَ : إنّ الذي يَرفعُ الحمدَ يُخبرُ أنّ الحمدَ منهُ ومن جميعِ الخلقِ والذي ينصب . . يُخبرُ أنّ الحمدَ منهُ وحدَه لله- تعالى-)[1] .لمْ نعلّقْ في هذا التّعقيبِ شيئاً يذكرُ لكونِهِ واضحاً جليّاً لا غموضَ فيهِ .

---

[1] التحرير والتنوير ١/١٥٦-١٥٧

٣- في الأفعال

جدول التعقيبات النحوية/في الأفعال

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه ج	موضعه ص	بابه
١	موافقة	إفادة(لن)النّاصبةِ النّفيَ المؤكَّدَ أو المؤبَّد	١	٣٤٢	نصب الفعل
٢	ردّ	تغيُّر صفاتِ المخاطبِ الواحد في قولِه-تعالى-﴿ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ وَتُخۡرِجُونَ فَرِيقٗا ﴾	١	٥٨٨	الأفعال الخمسة
٣	إضافة	جوابُ(لَوْ)الشّرطيّة في قولِه﴿ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَمَثُوبَةٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ خَيۡرٞۚ لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ١٠٣ ﴾	١	٦٤٨-٦٥٠	جواب الشرط
٤	شرح	نصبُ الفعلِ الذي بعدَ اللامِ بـ(أنْ)ظاهرةً أو مقدّرةً	٢	١٧٥-١٧٦	نصب الفعل
٥	إضافة	وقوعُ الشّرطِ استئنافاً بيانياً جواباً لسؤال، محقّق أو مقدّر، يتوهّمُهُ المتكلّمُ من المخاطبِ فيريدُ تقريرَهُ، فلا يقتضي أنّ شرطها هو غاية للحكمِ المذكورِ قبلَهُ، بل قدْ يكونُ كذلكَ، وقدْ يكونُ السّؤالُ مجرّدَ استغرابٍ من الحكمِ	٣	٣٠٧-٣٠٨	الشّرط
٦	موافقة	معنى(لَمّا) الجازمةِ:هي بمعنى (لم) وفيها ضربٌ من التّوقّعِ	٤	١٠٦-١٠٧	جزم الفعل
٧	موافقة	معنى(لَمّا) الجازمةِ:هي بمعنى (لم) وفيها ضربٌ من التّوقّعِ	٢٦	٩١	جزم الفعل
٨	ردّ	وجهُ الرّبطِ بينَ الشّرطِ والجزاءِ في قولِه-تعالى-﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ ﴾	٤	١٩٨-١٩٩	الشّرط
٩	شرح	تقديرُ فعلٍ محذوفٍ بعدَ الواوِ في قولِه-تعالى-﴿ وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ ﴾المائدة/٤٧ قرأ:حمزة:لِيَحكُمَ	٦	٢١٩-٢٢٠	الفعل المضارع
١٠	ترجيح	جوازُ دخولِ (أنْ) النّاصبةِ المصدريّةِ على فعلِ الأمرِ	٦	٢٢٥-٢٢٦	فعل الأمر
١١	ردّ	إطلاقُ الشّرطِ على(كلّما)الظّرفيّةِ التي تشرّبتْ معنى الشّرطِ	٦	٢٧٣	الشّرط
١٢	موافقة	معنى (قدْ)مع الفعلِ بصيغتَيْهِ المضي والمضارعِ	٧	١٩٦-١٩٧	معنى قد

١٣	شرح	(إذا) ظرفٌ مجرّدٌ عن معنى الشّرطِ، منصوب بفعلٍ محذوفٍ لقصدِ التّهويلِ، وعليهِ فالفاءُ فصيحةٌ لا رابطةٌ	١٤	٢٤٥-٢٤٦	الشّرط
١٤	إضافة	دفـعُ التّنـافي بـينَ مقتضـى (اليـوم) الـدّالّ علـى الحالِ، ومقتضى (لنْ) الدّالةِ على الاستقبالِ	٢٥	٢١٥-٢١٦	معنى لن
١٥	ردّ	جوازُ كونِ (إذْ) للتّعليلِ، وتعلّقها هنا بـ(يقولون) ولا تمنعُ الفاء من عملِ ما بعدَها فيما قبلَها على التّحقيقِ	٢٦	٢٣	الأفعال الخمسة
١٦	شرح	﴿ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥١﴾ ﴾ [الشعراء] في الكشاف: في قراءة من قرأ (إنْ كنا أول المؤمنين) وهي قراءة شاذة، فتكون (إن) شرطية	٢٨	١٢٦	الشّرط
١٧	إضافة	العدولُ عن تجريدِ الفعلِ من الفاءِ، وعن جزمِهِ	٢٩	٢٣٥-٢٣٦	جزم الفعل
١٨	ترجيح	جوابُ الشّرطِ المنفيّ بـ(لا) يقترنُ بالفاءِ جوازاً لا وجوباً	٢٩	٢٣٥-٢٣٦	الشّرط
١٩	ترجيح	قولُ جمهورِ النّحاةِ والزّمخشريّ في (المفصّلِ): وجوبُ اقترانِ جملةِ جوابِ الشّرطِ بالفاءِ	٣٠	٤٤٨-٤٤٩	الشّرط
٢٠	إضافة	حسبَ قولِهم: يتعيّنُ تقديرُ جوابِ الشّرطِ، والتّقديرُ: إنْ كذّبَ وتولّى فاللهُ عالمٌ بهِ؛ كنايةً عن توعّده	٣٠	٤٤٨-٤٤٩	الشّرط

النتائج(٩)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
لا توجد	٥	٣	٤	٤	٤

٣- في الأفعال:

▪ اقتران الفعل بأداتي المضي والاستقبال :-

في قوله- تعالى- ﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [(١)] اجتمعَتْ أداتان علاقتُهما بالفعلِ مع ظرفٍ ، فالأداةُ الأولى هي (لنْ) التي تدخلُ على الفعلِ المضارعِ،لِتنقلَهُ من الحالِ إلى المآلِ أو الاستقبالِ. أمّا الأداةُ الثّانيةُ فهي(إذْ)الظّرفيّةُ التّي غالباً ما تقترنُ بالفعلِ الماضي ،أمّا الظّرفُ فهو (اليوم)وهو ظرفُ زمانٍ يدلُّ على الحالِ، بمعنى أنّ الأزمنةَ الثلاثةَ اجتمعَتْ في آنٍ واحدٍ في هذهِ الجملةِ المباركةِ في الآيةِ الكريمةِ ، وهاهنا يفرضُ سؤالٌ نفسَهُ كيفَ اجتمعَ ما يدفعُ الفعلَ المضارعَ إلى الاستقبالِ مع ما يردُّهُ إلى الماضي؟وما موقعُ ظرفِ الحالِ معهما بهذِهِ الصّورةِ ؟هذا السُّؤالُ دارَ في ذهنِ الزّمخشريّ من قبلُ فأرادَ أنْ يجدَ لهُ مخرجاً ،وأنْ يكيّفَهُ نحويّاً فتابعَهُ في ذلكَ معقّباً ابنُ عاشورٍ فالزّمخشريُّ قالَ:(﴿ أَنَّكُمْ ﴾ في محل الرفع على الفاعلية [(٢)] ، يعني : ولن ينفعكم كونكم مشتركين في العذاب كما ينفع الواقعين في الأمر الصعب اشتراكهم فيه ، لتعاونهم في تحمل أعبائه وتقسمهم لشدّته وعنائه ، وذلك أنّ كل واحد منكم به من العذاب ما لا تبلغه طاقته ، ولك أن تجعل الفعل للتمني في قوله : (يا ليت بيني وبينك) على معنى : ولن ينفعكم اليوم ما أنتم فيه من تمنى مباعدة القرين . وقوله : ﴿ أَنَّكُمْ فِي ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾ تعليل ، أي : لن ينفعكم تمنيكم؛ لأنّ حقكم أن تشتركوا أنتم وقرناؤكم في العذاب كما كنتم مشتركون في سببه وهو الكفر . وتقويه قراءة من قرأ «إنكم» بالكسر وقيل : إذا رأى الممنوّ بشدّة من منى بمثلها : روّحه ذلك ونفس بعض كربه ، وهو التّأسي الذي ذكرته الخنساء :

. . . . أُعَزِّي النَّفْسَ عَنْهُ بِالتَّأَسِّي [(٣)]

فهؤلاء لا يؤسيهم اشتراكهم ولا يروّحهم؛ لعظم ما هم فيه . فإن قلت : ما معنى قوله تعالى : ﴿ إِذ ظَّلَمْتُمْ ﴾ ؟ قلت : معناه : إذ صح ظلمكم وتبين ولم يبق لكم ولا لأحد شبهة في أنكم كنتم ظالمين ، وذلك يوم القيامة . وإذ : بدل من اليوم . ونظيره :

---

(١) الزخرف/٣٩

(٢) يعني أنّ المصدرَ المؤوّلَ من (أنّ)اسمها وخبرها في محلِّ رفعٍ فاعلٌ

(٣) وتمامُهُ كما عندَ ابنِ كثيرٍ في تفسيرِهِ[٧/٢٢٨] والآلوسي في روح المعاني[١٨/٣٦١]

وَلَوْلا كَثْرَةُ الباكينَ حَوْلِي ... عَلَى قَتْلاهم لقَتَلْتُ نَفْسِي
وما يَبْكُونَ مثلَ أَخِي ولكن ... أُسَلِّي النفسَ عنه بالتَّأسِّي

إذَا مَا انْتَسَبْنَا لَمْ تَلِدْنِي لَئِيمَةٌ أي : تبين أني ولد كريمة .)[١] وقدْ تعقّبَهُ ابنُ عاشورٍ مشيراً إلى تجويزِهِ بدليّة (إذْ) من(اليوم) وكانَ قدّمَ قبلهُ معنى(إذْ) فقالَ (وجوز الزمخشري أن تكون (إذ) بدلا من (اليوم) وتأول الكلام على جعل فعل (ظلمتم) بمعنى : تبين أنكم ظلمتم أي واستعمل الإخبار بمعنى التبين كقول زائد بن صعصعة الفقعسي :

إذا مـا انْتَسَبْنا لم تلِـدْني لَئيمـةٌ ... ولَـمْ تَجِـدي مِـنْ أن تُقِـرّي بـهِ بُـدّاً

أي تبين أن لم تلدني لئيمة وتبعه ابن الحاجب في أماليه وقال ابن جني : راجعت أبا علي مرارا في قوله تعالى (ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم) الآية مستشكلا إبدال (إذ) من (اليوم) فآخر ما تحصل منه أن الدنيا والآخرة سواء في حكم الله وعلمه فكأن (اليوم) ماض أو كان (إذ) مستقبلة اه . وهو جواب وَهِنٌ[ضعيفٌ] مَدخولٌ)[٢] اجابَ ابنُ عاشورٍ على السّؤالِ المطروحِ المارِّ ذكرُهُ فقالَ (وأقول : اجتمع في هذه الآية دوال على ثلاثة أزمنة وهي (لن) لنفي المستقبل و (اليوم) اسم لزمن الحال و (إذ) اسم لزمن المضي وثلاثتها منوطة بفعل (ينفعكم) ومقتضياتها ينافي بعضها بعضا فالنفي في المستقبل ينافي التقييد ب (اليوم) الذي هو للحال و (إذ) ينافي نفي النفع في المستقبل وينافي التقييد ب (اليوم) فتصدى الزمخشري وغيره لدفع التنافي بين مقتضى (إذ) ومقتضى (اليوم) بتأويل معنى (إذ) كما علمت ولم يتصد هو ولا غيره لدفع التنافي بين مقتضى (اليوم) الدال على زمن الحال وبين مقتضى (لن) وهو حصول النفي في الاستقبال .)[٣]أضافَ أيضاً بيانَ جهودَ الزّمخشريّ في المسألةِ حيثُ تصدّى لدفعِ التّنافي بينَ كلٍّ من(إذ) و(اليوم)لكنْ بدا عازفاً عن دفعِ التّنافي بينَ (اليومَ) و(لنْ)قالَ عن هذا ابنُ عاشورٍ:(وأنا أرى لدفعه أن يكون (اليوم) ظرفا للحكم والإخبار أي تقرر اليوم انتفاء انتفاعكم بالاشتراك في العذاب انتفاء مؤبدا من الآن كقول مقدام الدُّبيري :

لنْ يخلصَ العامَ خليلٌ عَشْرَا ... ذاقَ الضِّـمادَ أو يَزورَ[٤] القَبْرَا)[٥]

قال العمري : في فاعل ﴿ ينفعكم ﴾ وجهان أحدهما :قوله ﴿ أنكم ﴾ وما بعده أي : لا ينفعكم تأسيكم في العذاب . والثاني : ضمير التمني المدلول عليه بقوله : ياليت بيني وبينك ، أي لا ينفعكم تمني التباعد ، فعلى هذا يكون معنى ﴿ أنكم ﴾ لأنكم في العذاب . . . الخ . فيكون علة لعدم النفع بالتمني . فاما ﴿ إذ ﴾ فمشكلة لأنها ظرف زمان ماض ، ﴿ ولن ينفعكم ﴾

---

[١] الكشاف٣/٤٨٩

[٢] التحرير والتنوير٢٥/٢١٥

[٣] المصدر نفسه ٢٥/٢١٥

[٤] سببُ نصبِ الفعلِ(يزور) لأنّه معطوف(يخلص) المنصوب بـ(لنْ)

[٥] المصدر نفسه ٢٥/٢١٥-٢١٦

وفاعله ﴿ اليوم ﴾ المذكور مستقبل . وقال ابن جني في مساءلته أبا على: راجعته فيها مرارا فآخر ما حصل منه أن الدنيا والأخرى متصلتان، وهما سواء في حكم الله تعالى وعلمه، فتكون إذ بدلا من اليوم حتى كأنها مستقبلة أو كأن اليوم ماض.

وقال غيره: الكلام محمول على المعنى، والمعنى أن ثبوت ظلمهم عندهم يكون يوم القيامة، فكأنه قال: ولن ينفعكم اليوم إذا صح ظلمكم عندكم، فهو بدل أيضا، وقال آخرون: التقدير بعد إذ ظلمتم: فحذف المضاف للعلم به . [1][2].

---

[1] إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن - أبو البقاء العكبري ٢ / ٢٢٨

[2] تيجان البيان / ٢٦٩

٣- في الحروف

جدول التعقيبات النّحويّة/في الحروف

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
٠١	شرح	قال الزمخشري (وهذا الوجه أي الملابسة أعرب وأحسن)	١	١٤٧	معنى الباء
٠٢	شرح	قال الزمخشري: (وقد استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل في قوله تعالى ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢﴾ أن الواو الثانية هي التي تضم الأسماء للأسماء أي واو العطف...)	١	٢١٢-٢١٣	واو القسم
٠٣	موافقة	قال في الكشاف (وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة قال ابن عاشور وهو الذي نختاره	١	٢١٢-٢١٣	حروف التهجي
٠٤	شرح	قوله- تعالى- ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ نقل عن الزمخشري: أن فيه وجوها من التأكيد.	١	٤٢٥-٤٢٦	الفاء العاطفة
٠٥	ترجيح	في قوله تعالى ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ﴾ الفاء: عاطفة عند الجمهور خلافا للزمخشري	١	٥٠٤	الفاء العاطفة
٠٦	رد	جوز الزمخشري في الفاء في قوله تعالى ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ وجهين أحدُهما تأويل الفعلِ المعطوفِ عليه بالعزم. وثانيهما جعل التوبةِ المطلوبةِ شاملةً لأقوالٍ وأعمالٍ آخرُها قتلُهم أنفسَهم	١	٥٠٤	معنى الفاء
٠٧	رد	في قوله –تعالى- ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ﴾ قدر الزمخشري فيه الشرط أي فإنْ ضربْتَ انفجرَتْ	١	٥١٩	الفاء العاطفة

٨.	رد	في قوله تعالى﴿ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴾ جعل في الكشّافِ إحدى الباءين بمعنى (مع) .	١	٥٣٠-٥٣١	معنى الباء
٩.	إضافة	في قوله تعالى ﴿ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ ﴾ [البقرة/ ٨٧]في تقديم الاستفهام على العطف تصرف العلماء بثلاثة طرق الأولى طريقة الجمهور ،والثانية طريقة الزمخشري، والثالثة طريقة ابن عاشور .	١	٥٩٧	الاستفهام مع العطف
١٠.	رد	جوّزَ صاحبُ الكشافِ كونَ العطفِ على مقدّرٍ، أي: آتينا موسى الكتابَ.	١	٥٩٧	حرف العطف
١١.	رد	قوله –تعالى-﴿ أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ ﴾ [البقرة / ١٣٣] جعل الزمخشري أم متصلة ولكن الوجه أن تكون أم متصلة على أن يقدر قبلها محذوف	١	٧٣٠-٧٣١	أم المنقطعة
١٢.	إضافة	في قوله- تعالى- ﴿ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ حُسۡنُهُنَّ ﴾ عند الزمخشري أن لو : فيه للفرض	٢	١٠٩-١١٠	لو الشرطية
١٣.	رد	في قوله تعالى﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ ﴾ [البقرة/١٨٧] وجعله في الكشاف تشبيها بليغا (مِنَ الْفَجْرِ	٢	١٨٣	معنى من
١٤.	رد	يرى الزمخشري أن : هل الاستفهامية مرادفة لـ (قد) التحقيق اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام وساق بيتا فيه اقتران الهمزة بـ (هل) . هذا في الكشاف وفي المفصَّل مثله عن سيبويه .	٢	٢٨٢-٢٨٣	هل استفهامية
١٥.	رد	قال ابن عاشور: وجوز صاحب الكشاف أن تكون (كم) خبرية واستبعده ابن عاشور تبعا لأبي حيان لكن الزمخشري ذهب إلى احتمال الأمرين لانه قال (فإن قلت:كم استفهامية أم	٢	٢٩٠	كم الخبرية

		خبرية؟ قلت: تحتمل الأمرين، ومعنى الاستفهام فيها للتقرير) [الكشاف ١/٣٥٤]			
١٦.	شرح	عند قوله تعالى ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (١٦٥)﴾ [الشعراء/ ١٦٥] الزمخشري جعله وجها ثانيا أن (من) بمعنى (من بين)	٢	٣٥٨	معنى (من)
١٧.	ترجيح	قوله تعالى ﴿أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة/ ٢٣٦] ذهب الزمخشري إلى أن (أو) بمعنى إلا أو حتى الناصبة للمضارع بواسطة (أن) المضمرة بعدها وجوبا وابن عاشور رجح رأيَ البيضاوي	٢	٤٥٨	معنى أو
١٨.	شرح	قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ (١٠)﴾ [آل عمران/ ١٠] ذهب الزمخشري فيه إلى أن (من) للبدل والعوض وقد قدره من رحمة الله أو من طاعته	٣	١٧٢-١٧٣	معنى(من)
١٩.	شرح	﴿أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ۚ﴾ [آل عمران/ ١٤٤] قال صاحب الكشاف: الهمزة لإنكار تسبب الانقلاب على خلو الرسول وهو التسبب المفاد من الفاء.	٤	١١٢-١١٣	
٢٠.	إشادة	﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء/٥] العدول عن تعدية ﴿ارزقوهم﴾ بـ(مِن) إلى تعديتها بـ(في) الدالّة على الظرفية المجازية. لنفي التبعيض الموهم للإنقاص من أموالهم بأية وسيلة. قال ابن عاشور: أهمل معظمهم التنبيه على وجه العدول إلى (في) واهتدى إليه صاحب الكشاف بعض الاهتداء.	٤	٢٣٥-٢٣٦	معنى (في)
٢١.	ردّ	قولُه-تعالى-﴿وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا (٦٧)﴾	٥	١١٥	معنى(إذنْ)

		[النّساء/٦٧]جعلهُ الزّمخشريُّ جواباً لسؤالٍ مقدّرٍ التزاماً بكونِ (إذَنْ) حرفاً لجوابِ سائلٍ			
٢٢.	إضافة	قولُه-تعالى-﴿ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا ﴾[المائدة/١١٤] وقال في الكشاف: في هذه الآية (لأولنا وآخرنا) بدل من (لنا) بتكرير العامل ،وأضاف بنُ عاشورٍ أن العامل الأصيل من فعل وشبهه لا يتكرر مع البدل وأما العامل التكميلي لعامل غيره وذلك حرف الجر خاصة فهو الذي ورد تكريره	٧	١٠٩-١١٠	تكرير حرفِ الجرِّ
٢٣.	ردّ وإضافة	﴿ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ﴾ [المائدة/١١٧] في الكشاف:(أن) إن جعلتها مفسرة لم يكن لها بدّ من مفسر والمفسر إما فعل القول وإما فعل الأمر وكلاهما لا وجه له. يحمل فعل القول على معناه؛ لأن معنى (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به) ما أمرتهم إلا بما أمرتني به [الكشاف١/٦٥٦-٦٥٧] . وأضافَ بنُ عاشورٍ وجهاً آخرَ.	٧	١١٦	(أنْ) المفسّرة
٢٤.	ردّ	قولُه-تعالى-﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ﴾ [الأنعام/٧٦] جعلَ الزمخشريُّ(فلما جن) عطفاً على قالَ (إبراهيم لأبيه) وجعلَ ما بينَهما اعتراضاً .	٧	٣١٧	معنى الفاء
٢٥.	ردّ	ووقع في الكشاف أن (ولتنذر) معطوف على ما دلت عليه صفة الكتاب كأنه قيل : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والإنذار آه . وهذا وإن استتب في هذه الآية فهو لا يحسن في آية[٥٢] سورة إبراهيم﴿ هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ ﴾	٧	٣٧١-٣٧٢	لام التعليل
٢٦.	إضافة	قولُه-تعالى﴿ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الأعراف/١٠٨] قال الزّمخشريُّ: " يتعلق للناظرين ببيضاء "	٩	٤٠-٤١	معنى الباء

٢٧.	ردّ	﴿ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي ٱلْمَدِينَةِ ﴾ [الأعراف/١٢٣] فسر في الكشاف (في) ظرفية بأنهم دبروه في المدينة حين كانوا بها قبل الحضور إلى الصحراء التي وقعت فيها المحاورة.	٩	٥٤	معنى(في)
٢٨.	ترجيح وإضافة	في الكشاف :واللام في قوله (لميقاتنا) صنف من لام الاختصاص وجعلها ابن هشام بمعنى عند ،وابنُ عاشورٍ رجّحَ قولَ ابنِ هشامٍ	٩	٩٠	معنى اللام
٢٩.	شرح	قولُهُ -تعالى- ﴿ أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ ﴾ قال في الكشاف : ومعناه[ألا] الحضُّ على القتالِ على سبيلِ المبالغةِ	١٠	١٣١-١٣٢	معنى(ألا)
٣٠.	إضافة	جوّزَ الزّمخشريُّ: أن توصل (أن) المصدرية بفعلَي الأمرِ والنهيِ تبعاً لتسويغِ سيبويهِ،لكنّ ابنَ عاشورٍ بعدَما شرحَ هذا اختارَ أن تكونَ الواوُ نائبةً منابَ (أُمِرْتُ)من بابِ التّوسُّعِ،وأن تكون تفسيرا للواوِ	١١	٣٠٢-٣٠٣	(أنْ) المفسّرة
٣١.	شرح	﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ ﴾ [هود/٤٥] وجه في الكشاف اقترانه بالفاء بأن فعل (نادى) مستعمل في إرادة النداء أي مثل فعل (قمتم) في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾ [المائدة/٦]	١٢	٨٤	العطف بالفاء
٣٢.	إضافة	قالَ الزّمخشريُّ " يقال : خالفني فلان إلى كذا إذا قصده وأنت مول عنه. ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول : خالفني إلى الماء يريد أنه قد ذهب إليه واردا وأنا ذاهب عنه صادرا " أضافَ بنُ عاشورٍ بعدَ الشّرحِ:أنّ المخالفةَ المعاكسةُ والمنازعةُ	١٢	١٤٣-١٤٤	معنى (إلى)

٣٣.	ترجيح	﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ ﴾ [النحل/٩٨]الزّمخشريُّ جعلَ موقعَ الفاءِ إيذاناً بأن الاستعاذةَ ثوابُها جزيلٌ، والرّازيُّ جعلَها مخلّصةً من الوسواسِ وابنُ عاشور تابعَهُ.	١٤	٢٧٤	فاء العاطفة
٣٤.	ردّ	قولُهُ-تعالى﴿ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾ ﴾ [مريم/٦٦]ذهبَ الزّمخشريُّ إلى أنَّ اللامَ هنا مزيدةٌ للتّوكيدِ وليستْ لامَ الابتداءِ	١٦	١٤٥	لام الابتداء
٣٥.	شرح	قالَ الزّمخشريُّ:حتّى متعلّقةٌ بـ(حرام)وهيَ غايةٌ لهُ لأنَّ امتناعَ رجوعِهم لا يزولُ حتّى تقومَ القيامةُ.	١٧	١٤٧-١٤٨	معنى حتّى
٣٦.	ردّ	قولُهُ-تعالى-﴿ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٠٢﴾ ﴾ [الشّعراء/٢٠٢] قالَ الزّمخشريُّ:ليس المعنى ترادف رؤية العذاب ومفاجأته وسؤال النظرة فيه في الوجود ، وإنما المعنى ترتبها في الشدّة ، كأنه قيل : لا يؤمنون بالقرآن حتى تكون رؤيتهم للعذاب فما هو أشدّ منها وهو لحوقه بهم مفاجأة ، فما هو أشدّ منه وهو سؤالهم النظرة . ومثال ذلك أن تقول لمن تعظه : إن أسأت مقتك الصالحون فمقتك الله ، فإنك لا تقصد بهذا الترتيب أنّ مقت الله يوجد عقيب مقت الصالحين ، وإنما قصدك إلى ترتيب شدّة الأمر على المسيء. [الكشاف٣/١٢٩-١٣٠].	١٩	١٩٥	معنى الفاء
٣٧.	موافقة	﴿ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴾ [النّمل/٣١] ذهبَ الزّمخشريُّ إلى أنَّ(أنْ) تفسيريةٌ لا غيرَ.	١٩	٢٦١-٢٦٢	(أنْ) المفسّرة
٣٨.	ردّ	قولُهُ-تعالى ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[النّمل/٦٠] عدَّ الزّمخشريُّ (من) موصولةً وأنَّ بعدَ (أمْ)همزةَ استفهامٍ محذوفةً	٢٠	١٠-١١	همزة الاستفهام

٣٩.	شرح	قولُهُ-تعالى-﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ﴾ [العنكبوت/١٩] الزّمخشريّ قالَ:هو كَقولِكَ:ما زِلْتُ أُوثِرُ فلاناً وأستخلفُهُ على مَن أخلفُهُ	٢٠	٢٢٨-٢٢٩	معنى(ثُمَّ)
٤٠.	شرح	قولُهُ- تعالى-﴿ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴾ [لقمان/٣٣] وقرر في الكشاف في سورة الانفطار: [٦]﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴾ معنى الباء بما يقتضي أنها للسببية.	٢١	١٩٥-١٩٦	الباءِ السّببيّة
٤١.	شرح	قولُهُ-تعالى-﴿ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [فاطر/١٣] وقولُهُ-تعالى- ﴿ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [لقمان/٢٩] قال الزّمخشريُّ : ليس ذلك من تعاقب الحرفين ولا يسلك هذه الطريقة إلا بليد الطبع ضيق العطن ولكن المعنيين أعنى الانتهاء والاختصاص كل واحد منهما ملائم لصحة الغرض لأن قولك : يجري إلى أجل مسمى معناه يبلغه وقوله (يجري لأجل) تريد لإدراك أجل	٢٢	٢٨١-٢٨٢	معنى (إلى)
٤٢.	ردّ	قولُهُ-تعالى-﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا ﴾ [فاطر/٣٢]حملَ الزّمخشريُّ (ثُمَّ) في هذهِ الآيةِ على التّراخي الزّمنيّ	٢٢	٣١٠-٣١١	معنى(ثُمَّ)
٤٣.	شرح	﴿ هَٰذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ لَا مَرْحَبًۢا بِهِمْ ﴾ [ص: ٥٩] قال في الكشاف: و (بهم) بيان لمدعو عليهم. وقال الهمذاني في شرحه للكشاف: يعني: البيان المصطلح. وعقّبَ بنُ عاشورٍ:يعني أن الباء فيه بمعنى لام التبيين. وهذا المعنى أغلفه ابن هشام في معاني الباء . وأشار الهمذاني إلى أنه متولد من	٢٣	٢٨٧-٢٩٠	معنى الباءِ

		معنى السببية. والأحسن عندي [ابن عاشور] أن يكون متولدا من معنى المصاحبة.			
٤٤.	ترجيح	﴿ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر/٢٢] حمَلَهُ الزّمخشريُّ على التّعليلِ بمعنى: أن قسوة قلوبهم حصلت فيهم من أجل ذكر الله وهو الراجحُ لدى بنِ عاشورٍ خلافاً لابن هشامٍ في مغني اللبيب إذْ قد عدَّهُ مرادفَ معنى (عن).	٢٣	٣٨١-٣٨٢	معنى(مَن)
٤٥.	شرح	﴿ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِرَبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۚ مَا لَكُم مِّن مَّلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٍ ﴾ [الشّورى/٤٧] وفي الكشّافِ[٣/٤٧٤] مِن صلة لا مردَّ، أي: لا يردُّهُ الله بعدمَا حكم به. أو من صلة يأتي، أي: من قبل أن يأتي من الله يوم لا يقدر أحد على ردّه.	٢٥	١٣١-١٣٢	معنى(مِن)
٤٦.	ردّ	قالَ في الكشّافِ: ولقدْ أغثَّ أبو الطيِّبِ في قوله" لَعمرِكَ ما ما بانَ منكَ لِضاربٍ.......قُلْتُ: أغثَّ: أتى بالغثّ. وأبو الطّيِبِ هو المتنبّي و(ما) الأولى نافيةٌ، والثّانية تُوكيدٌ لفظيٌّ.	٢٦	٥٢٠٥٣	(إنْ) النافية
٤٧.	شرح	﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحجرات/٤] قالَ بنُ عاشورٍ: أوثر جلب (من) ليدل بالصراحة على أن المنادى كان داخل الحجرات لأن دلالة (من) على الابتداء تستلزم اختلافا بين المبدأ والمنتهى. كذا أشار في الكشاف. ولا شك أنه يعني أن اجتلاب حرف (من) لدفع اللبس.	٢٦	٢٢٦	معنى (مِن)
٤٨.	ردّ	قوله ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ ﴾[الحديد/٣] ذهبَ الزّمخشريُّ إلى اختلاف معاني الواوات الثّلاثةِ.	٢٧	٣٦٣	معنى الواوِ
٤٩.	ترجيح	﴿ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴾ [القلم/٢] عندَ الزّمخشريِّ	٢٩	٦٢	معنى الباءِ

		:الباءُ للملابسةِ أوِ السّببيّةِ وجملةُ (بنعمةِ ربّكَ)حالٌ لكنَّ بنَ عاشورٍ يراها جملةً معترضةً والباءُ متعلّقةٌ بمحذوفٍ تقديرُهُ:إنَ ذلكَ بنعمةِ ربّكَ على نحوِ ما قيلَ في تعلّقِ الباءِ في (بسمِ اللهِ) .			

النتائج(١٠)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١	٨	٧	١٦	١٥	٢

٣-في الحروف:

▪ اللام في مقام معنى الانتهاء :

وردت في القران الكريم آيتان تكادان تنطبقان في الألفاظ كلَّ الانطباقِ سوى الاختلافِ في حرفِ الجرّ ، تضمنت واحدة منها حرف اللام ، في حين أن الثانية تضمنت (إلى) فالآية الأولى هي قوله -تعالى-:﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٩﴾ ﴾[١]

أما الآية الثانية فهي قوله تعالى﴿ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ۚ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ ﴾[٢]

وقدْ حملَ الزّمخشريُّ في تفسيرِه الآيتين على معنيينِ مختلفينِ لم يفصحْ عنهما بوضوحٍ ، لكنّه استخدمَ اللامَ لمعنىً و(إلى) لمعنىً آخرَ فقالَ بطريقةِ الفنقلةِ -كما دأبَ عليها غالباً- (فإن قلتَ : يجري لأجل مسمّى ، ويجري إلى أجل مسمّى : أهو من تعاقبِ الحرفين ؟ قلتُ : كلاّ ، ولا يسلك هذه الطريقة إلا بليدُ الطّبع ضيّق العطن . ولكنَّ المعنيين : أعني الانتهاءَ والاختصاص كل واحد منهما ملائمٌ لصحة الغرض؛ لأنّ قولك يجري إلى أجل مسمّى : معناه يبلغه وينتهي إليه . وقولك : يجري لأجل مسمّى : تريد يجري لإدراك أجل مسمّى ، تجعل الجري مختصاً بإدراك أجل مسمّى . ألا ترى أن جري الشمس مختصٌّ بآخر السّنة . وجري القمر مختصٌّ بآخر الشهر . فكلا المعنيين غيرُ نابٍ به موضعُه)[٣] . وموضعُه هنا مرفوعٌ لكونِه فاعلاً لاسمِ الفاعلِ (ناب) . .

وتعقّبه ابنُ عاشور فأشار إلى امتناعه عن تضمين اللام معنى (إلى) وتشنيعه على من فعل ذلك ورميه بالبلادة . فقال ابن عاشور: (هذه الآية في سورة لقمان ، سوى أن هذه الآية جاء فيها ﴿ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ ﴾ فعدي فعل ﴿ يَجْرِي ﴾ باللام وجيء في آية سورة لقمان تعدية فعل ﴿ يَجْرِي ﴾ بحرف (إلى) ، فقيل اللام تكون بمعنى (إلى) في الدلالة على الانتهاء ، فالمخالفة بين الآيتين تفنن في النظم . وهذا أباه الزمخشري في سورة لقمان وردّه أغلظ ردّ فقال : ليس ذلك من تعاقب الحرفين ولا يسلك هذه الطريقة إلا بليدُ الطّبعِ ضيّقُ العطَنِ ولكنَّ المعنيين -أعني الانتهاء والاختصاص- كلُّ واحدٍ منهما ملائمٌ لصحّةِ الغرضِ لأنَّ قولك : يجري إلى أجلٍ مسمّىً معناه يبلغه ، وقوله : ﴿ يَجْرِي لِأَجَلٍ ﴾ تريد لإدراكِ أجل)[٤] .

---

[١] لقمان/٢٩

[٢] فاطر/١٣

[٣] الكشاف ٣/٢٣٧

[٤] التحرير والتنوير ٢٢/٢٨١

وأضاف ابن عاشور يقول (وجعل اللام للاختصاص أي ويجري لأجْل أَجَل ، أي لبلوغه واستيفائه ، والانتهاء والاختصاص كل منهما ملائم للغرض ، أي فمآلُ المعنيين واحدٌ وإنْ كان طريقُه مختلفاً ، يعني فلا يعد الانتهاء معنى للام كما فعل ابن مالك وابن هشام)[١] بمعنى أن الزمخشري وابن مالك وابن هشام على مذهب واحد في المسألة قيد البحث .

ثم طرح ابن عاشور فكرةً من بَنات فِكرِه ، قائمةً على أصولِ المنطقِ بعدُ فقالَ : (وهو وإنْ كان يرمي إلى تحقيق الفرق بين معاني الحروف وهو مما نميل إليه إلا أننا لا نستطيع أن ننكر كثرة ورود اللام في مقام معنى الانتهاء كثرة جعلت استعارة حرف التخصيص لمعنى الانتهاء من الكثرة إلى مساويه للحقيقة)[٢] وبعده وجد ابن عاشور للزمخشري مخرجا فقال : (اللهم إلا أن يكون الزمخشري يريد أن الأجل هنا هو أجل كل إنسان ، أي عمره وأن الأجل في سورة لقمان هو أجل بقاء هذا العالم)[٣] ولاشك أن الفرق بين الأجلين واضح .

وبالاستناد الى الاختلاف في الخطاب في الآيتين فسرهما ابن عاشور فقال : (وهو على الاعتبارين إدماج * للتذكير في خلال الاستدلال ففي هذه الآية ذكَّرهم بأن لأعمارهم نهاية تذكيراً مراداً به الإنذار والوعيد على نحو قوله تعالى في سورة الأنعام [٦٠] ﴿ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ واقتلاعُ الطغيان والكبرياء من نفوسهم .

ويريد ذلك أن معظم الخطاب في هذه الآية موجه إلى المشركين ، ألا ترى إلى قوله بعدها : ﴿ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴾ وفي سورة لقمان الخطاب للرسول – ﷺ – أو عامّ لكل مخاطب من مؤمن وكافر فكان إدماج التذكير فيه بأن لهذا العالم انتهاء أنسب بالجميع ليستعدّ له الذين آمنوا وليرغم الذين كفروا على العلم بوجود البعث لأنّ نهاية هذا العالم ابتداء لعالم آخر)[٤] .

الآنَ ينبغي السؤالُ عن الحكمةِ في استخدامِ الحرفينِ المختلفينِ في نصَّيْنِ متشابهينِ ؟

---

[١] التحرير والتنوير ٢٢/٢٨١

[٢] المصدر نفسه ٢٢/٢٨١

[٣] المصدر نفسه ٢٢/٢٨١

* الإدماج : هو أن يُضمّنَ كلامٌ قد سبق لمعنىً ، معنىً آخر لم يُصرح به كقول المتنبي [من بحر الوافر]:

أُقلّبُ فيهِ أجفاني كأنّي ... أعُدُّ بها على الدّهرِ الذّنوبا

ساقه أصلا لبيان طول الليل ، وأدمج شكواه من الدهر في وصف الليل بالقول : جواهر البلاغة للسيد احمد الهاشمي/٢٨٨

[٤] التحرير والتنوير ٢٢/٢٨١-٢٨٢

الجوابُ فَطِنَ لهُ قاضي القضاةِ ابنُ جماعةٍ [ت ٧٣٣هـ] حيثُ قالَ (لمّا تقدّمَ هنا [سورة لقمان] ذكرُ البعثِ والنّشورِ بقولِهِ –تعالى– ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ ﴾[1] الآية، وبعدها ﴿ وَاخْشَوْا يَوْمًا ﴾[2] ناسبَ مجيءُ ﴿ إِلَىٰ ﴾ الدّالةِ على انتهاءِ الغايةِ؛ لأنَّ القيامةَ غايةُ جريانِ ذلكَ، وفاطر والزّمر تقدّمَها ذكرُ نعمِ اللهِ –تعالى– مِمّا خُلِقَ لمصالحِ الخلقِ؛ فناسبَ المجيءُ باللامِ بمعنى ﴿ لِأَجَلٍ ﴾ –واللهُ أعلمُ)[3]

إعراب اللام:

قالَ –تعالى– ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾[4] الآية.

سبقَ أنْ دار الحديثُ في الميزانِ في التّعقيباتِ العقائديّةِ، في السّمعيّاتِ[5] تخصيصاً، لكنْ بقيَ أمرٌ وهوَ: اللام في قولِه –تعالى– ﴿ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ إعرابُها شغلَ بالَ الزّمخشريّ فأشغلَ من بعدُ ابنَ عاشورٍ . فقدْ ذكرَ الزّمخشريُّ فيه وجهَيْنِ: الأوّلُ للتّوقيتِ، والثّاني للتّعليلِ وهو وجهُ ضعيفٌ عندَه بقرينةِ صيغةِ التّمريض (قيل). لكنَّ ابنَ عاشور ––الذي قالَ بالاحتمالَينِ أنفسِهما –عكسَ الأمرَ تقديما وتأخيرا، إذْ إنَّه قدّمَ التّعليلَ فقالَ: (واللام في قوله تعالى ﴿ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ . تحتمل أن تكون للعلة مع تقدير مضاف، أي لأجل يوم القيامة، أي الجزاء في يوم القيامة. وتحتمل أن تكون للتوقيت بمعنى (عند) التي هي للظرفية الملاصقة كما يقال: كتبَ لثلاث خلون من شهر كذا)[6] وأضافَ إلى ما قالَه الزّمخشريُّ مستشهدا من القرآنِ الكريمِ ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ . أيْ نضعُ الموازينَ عندَ يومِ القيامةِ.)[7]

---

[1] لقمان/٢٨

[2] لقمان/٣٣

[3] أسرار التّكرار في القرآن للكرماني/١١٤، كشف المعاني في متشابه المثاني لابن جماعة/١٦٦

[4] الأنبياء/٤٧

[5] تراجع الصّحيفة/٥١

[6] التحرير والتنوير ٨٤/١٧

[7] المصدر نفسه ٨٤/١٧

المبحث الثاني : التعقيبات الصرفية

جدول التعقيبات الصّرفيّة

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	موافقة	مذهب الزمخشري : كلام العرب على تفخيم لام لفظ الجلالة	١	١٦٤ – ١٦٥	صفات الحروف
٢	ردّ	﴿ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ﴾ النساء . في الكشاف فعل بدل له استعمال مغاير لاستعمال فعل استبدل و أبدل .	١	٥٢٣ – ٥٢٤	استفعل و فعّل
٣	رد	قال الزمخشري : الميسر مصدر كالموعد	٢	٣٤٦	المصدر
٤	شرح	في الكشاف : أن السين و التاء إذا دخلتا على الفعل المهموز المتعدي إلى واحد فزادتاه تعدية للتاء ، و أصله أرضعت المرأة الولد فإذا قلت استرضعتها صار متعديا إلى مفعولين .	٢	٤٣٩	صيغة استفعل
٥	شرح	ذكر في الكشاف أن عليّا قرأ (و الذين يتوفون) بفتح التحتية مضارع توفى بناء للفاعل .	٢	٤٤٩	البناء للفاعل
٦	رد	استظهر الزمخشري أن وزن تابوت فعلول بتحريك العين	٢	٤٩٣	وزن فاعول
٧	رد	قول الزمخشري : نزّل يدل على التنجيم و انزل يدل على الكتابين انزلا جملة واحدةً	٣	١٤٧ – ١٤٨	أفعل و فعّل
٨	رد	﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾ قال الزمخشري : القنطار مأخوذ من قنطرت الشيء	٣	١٨١	مأخذ القنطار
٩	موافقة	﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ﴾ رأى الزمخشري التضعيف في قفّينا لمجرد تكرير وقوع الفعل لا للتعدية مثل جوّلْتُ و طوّفْتُ .	٦	٢١٨	معنى (فعّل)
١٠	رد	وقع في الكشاف أن ﴿ ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴾ استفعال من هوى في الأرض إذا ذهب فيها .	٧	٣٠١	استفعل

١١	موافقة	فسر الزمخشري الملكوت بالربوبية و الإلهية .	٧	٣١٥	المصدر
١٢	موافقة	قالَ الزمخشري :اللطيف صفة مشبهه من صفات ذات الله التنزيهية و هي أعم من مدلول ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾	٧	٤١٧	الصفة المشبهة
١٣	إشادة	فسر الزمخشري ﴿ ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ ﴾ اللطيف : من صيغ المبالغة من (لطُفَ) يدل على وصفه –تعالى- بالعفو والإحسان إلى مخلوقاته	٧	٤١٧	صيغة مبالغة
١٤	موافقة	قولُه–تعالى–﴿ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٤٣﴾ ﴾ الأنفال قال الزمخشري : هي تأنيث (ذو) موضوع لمعنى الصحبة	١٠	٢٥	أصل الألف
١٥	موافقة	﴿ وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ ﴾ [يونس/ ١١] قال الزمخشري : معناه تعجلهم الخير للإشارة إلى تعجيل الخير من لدنه .	١١	١٠٧	معنى استفعل
١٦	موافقة	قال في الكشاف : و عبرت الرؤيا بالتخفيف هو الذي اعتمده الأثبات ، و رأيتهم ينكرون عبّرْتُ بالتشديد .	١٢	٢٨١	فعل وفعّل
١٧	موافقة	ذهبَ الزّمخشريُّ إلى اعتبارِ المصدرِ مصدراً لفعلٍ مبنيٍّ للنّائبِ وجوّزَهُ مع قيامِ القرينةِ	١٧	١١٠	إضافة المصدر
١٨	رد	قالَ الزّمخشريُّ :الزكاة مصدر وهو فعل المزكي وجوز أيضاً أن يرادَ بها العينُ بشرط تقدير مضاف وهو الأداء	١٨	١٣	المصدر
١٩	شرح	﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴿١﴾ ﴾المعارج قرأَ نافعٌ وابنُ عامرٍ (سالَ) بتخفيفِ الهمزةِ، قالَ الزّمخشريُّ:هيَ لغةُ قريشٍ .	٢٩	١٥٤	المهموز
٢٠	شرح	قالَ في الكشّافِ:يقولونَ[أيْ أهلُ الحجازِ]:سَلْتُ تَسالُ وهما يتساولانِ	٢٩	١٥٤	الأجوف
٢١	إضافة	جعل في الكشاف تعدية فعل سأل بالباء لتضمينه معنى عنِيَ واهتمّ ،أضاف ابن عاشور أن يكون سأل بمعنى استعجل .	٢٩	١٥٥	التعدية بالياء

٢٢	موافقة	قوله -تعالى ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ ﴾ [النّبأ/١٤]رأى الزمخشريُّ أنّ همزةَ الحينونهِ تفيدُ معنى التهيُّؤ لقبولِ الفعلِ ، و تفيدُ التهيُّؤَ لإصدارِ الفعلِ ، و ساقَ لهُ مثالا : أعصرَتِ الجاريةُ أي :حانَ وقتُ حيضِها	٣٠	٢٥—٢٦	همزة الحينونه
٢٣	إشادة	فسر الزمخشري الكوثر بالمفرط في الكثرة	٣٠	٥٧٢—٥٧٣	صيغة المبالغة

النتائج(١١)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٢	١	لا يوجد	٧	٤	٩

اسم الفاعل واسم المفعول :

يعرف اسم الفاعل بأنه : مَنْ قامَ بهِ الفِعْلُ[1] ، أما اسم المفعول فهو : مَنْ وقعَ عليهِ الفعلُ[2] .

قَالَ تَعَالَى:

﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾ ﴾[3]

في تفسير هذه الآيةِ الكريمةِ المباركةِ أطالَ العلاّمةُ ابنُ عاشورٍ إطالةً بالغةً حتى انتهى به المطاف إلى ذكر قصة طريفة ذات نكتةٍ كانَ قدْ أشارَ إليها الزّمخشريُّ في كشّافه فقال ابن عاشور :(ومن القراءات الشاذة في هذه الآية ما ذكره في «الكشاف»[4] أن علياً قرأ ﴿ والذين يَتَوَفَّوْنَ ﴾ بفتح التحتية على أنه مضارع توفى ،[5] مبنياً للفاعل بمعنى "مات" بتأويل إنه توفّى أجلَه أي استوفاه . وأنا ، وإنْ كنتُ التزمتُ ألاّ أتعرّضَ للقراءاتِ الشّاذّةِ ، فإنما ذكرتُ هذه القراءةَ لقصةٍ طريفةٍ فيها نكتةٌ عربيّةٌ* ، أشار إليها في «الكشاف» وفصلّها السّكاكيُّ في «المفتاح»[6] ، وهي أن عليّاً كان يشيّع جنازةً ، فقال له قائلٌ من المتوفّي ؟ بلفظ اسم الفاعل أي بكسر الفاء سائلاً عن المتوفى بفتح الفاء فلم يقل : فلان بل قال «الله» مخطّئاً إياه ، منبّهاً له بذلك على أنه يحق أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلاّ لأنه عرف من السّائل أنه ما أورد لفظ المتوفي على الوجه الذي يكسوه جزالةً وفخامةً [صفتان للبلاغةِ والفصاحةِ] ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه أي إلى علي { والذين يتوفون منكم } بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : والذين يستوفون مدّةَ أعمارهم . وفي «الكشّاف» أن القصّة وقعتْ مع أبي الأسود الدؤلي ، وأن عليّاً لما بلغته أمر أبا الأسود أن يضع كتاباً في النحو ، وقال : إن الحكايةَ تناقِضُها القراءةُ المنسوبةُ إلى علي ، فجعل القراءة مسلّمةً وتردّد في صحّة الحكايةِ)[7] ثم ذكر القصّة عن ابن جني [ت٣٩٢هـ] فقال :وعن ابن جني أن الحكاية رواها أبو عبد الرّحمن السّلمي [ت ٤١٢ هـ]

---

[1] الحدود النحوية/١٠١

[2] المصدر نفسه/ ١١١

[3] البقرة/٢٣٤

[4] الكشاف ١/ ٣٧٢

[5] توفّى: بفتحِ التّاءِ والواوِ والفاءِ المشدّدةِ

* ذكر نكتة عربية، وقد يكون أراد نكتةً غريبةً، فيما إذا وُجِدَ ثمّةَ خطأٌ مطبعيٌّ . والأرجحُ عدمُ الخطأِ للفصاحةِ .

[6] مفتاح العلوم للسكاكي/٩٩

[7] التحرير والتنوير ٢/٤٤٩

عن علي ، قال ابن جنّي «وهذا عندي مستقيم لأنه على حذف المفعول أي والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير في القرآن وفصيح الكلام»)[١] . أقولُ:هذهِ روايةٌ في سببِ نشوءِ علمِ النّحوِ ، وهي ضعيفةٌ إذا ما قورنَتْ بالرّوايةِ المشهورة المستفيضةِ في سببِ نشوءِ النّحو . . وقد اختلف الناس في السبب الذي دعا أبا الأسود إلى ما رسمه من النحو فقال أبو عبيدة [معمر بن مثنى] أخذ النحو عن علي بن أبي طالب أبو الأسود ،وكان لا يُخرج شيئًا أخذه عن علي -كرم الله وجهه- إلى أحدٍ* حتى بعث اليه زياد [ابن أبيه: الوالي الأموي في البصرة] :أن اعملْ شيئاً يكونُ للناس إماماً ،ويعرف به كتابُ اللهِ، فاستعفاه من ذلك؛ حتى سمع أبو الأسود قارئاً يقرأ ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولِهِۦ﴾[٢] بالكسر** فقال ما ظننت إن أمر الناس آل الى هذا فرجع إلى زياد فقال افعل ما أمر به الأمير .[٣] فهذه الرّواية مشهورةٌ في سببِ نشوءِ النّحو. كما ذكروا :(أن أبا الأسود الدؤلي دخل إلى ابنته بالبصرة فقالت له يا أبت ما أشدُّ الحرِّ[٤] رفعت أشد فظنها تسأله وتستفهم منه أي زمان الحر أشد فقال لها . . .شهر صفر الجاهلية . . .فقالت يا أبت إنما أخبرتك ولم أسألك فأتى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين ذهبت لغة العرب لما خالطت العجم وأوشك إنْ تطاول عليها زمانٌ أن تضمحلَّ فقال له وما ذلك فأخبره خبر ابنته فأمره فاشترى صحفا بدرهم وأملى عليه الكلام كله لا يخرج عن اسم وفعل وحرف) .[٣]

ثم ذكر العلامةُ ابنُ عاشورٍ تأويلا للتفتازانيّ لمعنى التّوَفّي فقال(ليس المراد أن للتوَفي معنيين : أحدهما الإماتة وثانيهما الاستيفاء وأخذ الحق ، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله –تعالى– أو الملك ، وهذا الاستعمال الشائع ، وقد يقدّر مدّةُ العمرِ فيكون الفاعل هو الميت الذي استوفى مدة عمره ، وهذا من المعاني الدقيقة التي لا يتنبه لها إلاّ البلغاء ، فحين عرف عليٌّ من السائل عدم تنبهه لذلك لم يحمل كلامه عليه)[١]

---

[١] التحرير والتنوير ٢/٤٤٩

* أي كان كتوماً لعلمه، بخيلاً به.

[٢] التوبة/٣

** أي ورسولِهِ:ومعناه على هذه الصيغة:أن الله بريء من رسوله، والعياذ بالله.

[٣] الفهرست–ابن النديم ١/٥٩

[٤] وروي أيضاً :أنها قالت:ما أجمل السّماءُ .

[٣] الأغاني– أبو الفرج الأصفهاني ١٢/٢٤٧،المثل السّائر في أدب الكاتب والشّعر – ابن الأثير الموصلي الأديب ١/٢٠،الإصابة في تمييز الصحابة–ابن حجر العسقلاني ٢/٥٦٣

[١] التحرير والتنوير ٢/٤٤٩

الفصل الخامس

التّعقيبات اللغويّة

الفصل الخامس :التعقيبات اللغوية:-

في هذهِ التّعقيباتِ سوفَ نتناولُ بالدّرسِ والبحثِ ما يتعلّقُ باللّغةِ ،من: اشتقاقٍ ،وترادفٍ، ومعانيَ معجميّةٍ ،وما شابهَها . .وللسّببِ المتقدّمِ ذكرُهُ في الفصلِ السّابقِ ،نحاولُ جادّينَ تنظيمَها في جدولٍ يحتويها كافّةً، لنعودَ فنختارَ منها نموذجاً للتّفصيلِ في شرحِهِ ،على قدْرِ ما يَسَعُ كلٌّ من الوقتِ والجهدِ، فإلى الجدولِ أولاً .

جدولُ التّعقيباتِ اللّغويّةِ

ت	التّعقيب	موضوعه	موضعه		بابه
			ج	ص	
١	شرح	معنى الحمد والمدح	١	١٥٥-١٥٧	الترادف
٢	ردّ	معنى الرّبّ واشتقاقه	١	١٦٧-١٦٨	الاشتقاق
٣	ردّ	ذهب الزمخشري إلى إن كتابة لفظ (الصلاة) على لفظ المفخم أي لغة تفخيم اللام .	١	٢٣٤	الاشتقاق
٤	ردّ	المراد بالأرض:الجهة السّفليّة	١	٣٧٨-٣٧٩	م الدّلالي
٥	ردّ	المراد بالسّماء:الجهة العلويّة	١	٣٨٤-٣٨٥	م الدّلالي
٦	موافقة	ذهبَ الزّمخشريُ إلى أنّ(آدم)اسمٌ عبرانيٌّ على وزنِ فاعل صيغَ اعتباطاً جمعُهُ أوادمُ كخاتم خواتم	١	٤٠٨	الاشتقاق
٧	ردّ	حمل الأمَةِ على مطلق المرأة	٢	٣٦١-٣٦٢	م الدّلالي
٨	موافقة	الفرق بين الاختيان والخيانة	٢	١٨٣	فقه اللغة
٩	ردّ	إطلاق السّلم على الإسلام	٢	٢٧٦-٢٧٨	م الدّلالي
١٠	ردّ	حمل الكُرْه على المجاز	٢	٣٢٠-٣٢١	م الدّلالي
١١	ردّ	معنى الصّر والصّرصر	٤	٦١	الترادف

١٢	شرح	معنى الإيتاءِ واليتم	٤	٢٢٠	م الدّلالي
١٣	شرح	معنى السّنة واشتقاقها	٤	٩٦-٩٧	الاشتقاق
١٤	ردّ	اشتقاق العداوة من عدوة الوادي	٦	١٤٩	الاشتقاق
١٥	شرح	معنى السّعْي	٦	١٨٢-١٨٣	م الدّلالي
١٦	ترجيح	معنى التّمكين والفرق بين (مكّنه) و(مكّن له)	٧	١٣٨	فقه اللغة
١٧	ردّ	معنى (كلمات الله)	٨	١٩	م الدّلالي
١٨	شرح	معنى الفرش	٨	١٢٥-١٢٦	م معجمي
١٩	ردّ	الضّلال والضّلالة	٨/ق/٢	١٩٢	فقه اللغة
٢٠	موافقة	اشتقاق الأمطار	٨/ق/٢	٢٣٧	الاشتقاق
٢١	شرح	معنى الغِلظة	١١	٦٣-٦٤	م معجمي
٢٢	شرح	معنى (وفار التّنور)	١٢	٧١	م الدّلالي
٢٣	ردّ	معنى العِوَج	١٥	٢٤٧	م معجمي
٢٤	إشادة	انفرد الزمخشري بذكر اشتقاق (باخع) في الكشّافِ والفائقِ والأساسِ	١٦	١٧١ - ١٧٢	الاشتقاق
٢٥	موافقة	﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿٧٢﴾﴾ المؤمنون . قالَ الزّمخشريُّ: كقولِكَ: خراج القريةِ	١٨	٩٦-٩٧	الترادف
٢٦	إشادة	معنى المجازاة	١٩	١١٣	م الدّلالي
٢٧	ردّ	معنى (الأيكة)	١٩	١٨٣	م معجمي
٢٨	ترجيح	معنى الكِسَف	١٩	١٨٧	م الدّلالي
٢٩	موافقة	معنى السّرمد	٢٠	١٦٩	م معجمي

٣٠	ردّ	معنى(إحدى الأُمَمِ)	٢٢	٣٣٢	م الدّلالي
٣١	شرح	غلبة لفظِ (الهِبَةِ)على الولد	٢٣	١٤٨	م الدّلالي
٣٢	ردّ	معنى الإبلاس	٢٥	٢٥٨	م معجمي
٣٣	إشادة	معنى الرّوَغان	٢٦	٣٥٨-٣٥٩	م الدّلالي
٣٤	شرح	معنى الثّلّة	٢٧	٢٨٩-٢٩٠	م معجمي
٣٥	إضافة	معنى الخالق والبارئ	٢٨	١٢٤-١٢٥	م معجمي
٣٦	موافقة	معنى الظّنّ	٢٩	١٣٢	م الدّلالي
٣٧	موافقة	معنى (أُقِّتَتْ)	٢٩	٤٢٥-٤٢٦	م معجمي
٣٨	شرح	معنى (وهّاجاً)	٣٠	٢٤	م معجمي
٣٩	شرح	معنى(قُتِلَ الإنسانُ)و(قاتَلَهم اللهُ)	٣٠	١٢٠	م الدّلالي
٤٠	شرح	معنى طبق	٣٠	٢٢٨-٢٢٩	م معجمي
٤١	شرح	معنى(وأَبّاً)	٣٠	١٣٣-١٣٤	م معجمي
٤٢	إشادة	معنى(لهم أجر غير ممنون)	٣٠	٢٣٥	م الدّلالي

النتائج(١٣)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٤	١	٢	١٦	١٣	٦

١-معنى الحمد والمدح:-

هذهِ المسألةُ هيَ تتمّةٌ لما سبقَ البحثُ فيهِ في موضعَيْنِ سابقيْنِ :أوّلُهما :عندَ دراسة التّعقيباتِ البلاغية. .مبحث المعاني تحتَ عنوان"خبريّة جملة(الحمد لله) وإنشائيّتها". والثّاني: عندَ دراسة التّعقيباتِ النّحويّة. .مبحث الأسماء تحت عنوان"إعراب جملة (الحمد لله)"[١] وفي هذا الموضع ندرسها لغويّا .

فهيَ فعلاً من التعقيباتِ اللغويّة الجميلة لدى العلاّمةِ ابنِ عاشورٍ والّتي تعنى بالتّرادُفِ بينَ الحمدِ والمدح .فعنْ قولِهِ –تعالى– ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ﴾ قالَ الزّمخشريُّ:(الحمدُ والمدحُ أخوَانِ) .[٢] إنّها جملةٌ قصيرةٌ من أربعِ كلماتٍ؛ ثلاثةِ أسماءَ وحرفٍ. . تناولَها ابنُ عاشورٍ على قصرِها ليكتبَ فيها تقريراً مطوّلاً باديَ الطُّول فقالَ:(فقيل: أرادَ: أخوانِ في الاشتقاقِ الكبيرِ ،نحوُ جبذَ وجذبَ ، وإنَّ ذلكَ اصطلاحٌ لهُ في «الكشّافِ» في معنى أُخُوّةِ اللّفظينِ لئلاّ يلزمَ من ظاهرِ كلامِهِ أنَّ المدحَ يطلقُ على الثناءِ على الجميلِ الاختياريّ ، لكنّ هذا فهمٌ غيرُ مستقيمٍ والذي عليه المحقّقونَ من شرّاحِ «الكشّافِ» أنّهُ أرادَ من الأخوّةِ هنا التّرادفَ لأنّهُ ظاهرُ كلامِه؛ ولأنّهُ صريحُ قولِهِ في «الفائق»[٣] : «الحمدُ هوَ المدحُ والوصفُ بالجميل» ولأنّه ذكرَ الذّمَّ نقيضاً للحمدِ ، إذْ قالَ «والحمدُ نقيضُه الذّمُّ»[٤] مع شيوعِ كونِ الذمّ نقيضاً للمدحِ ، وعُرْفُ علماءِ اللّغةِ أنْ يريدوا من النّقيضِ المقابلَ؛ لا ما يُساوي النّقيضَ حتّى يُجاب بأنّهُ أرادَ من النّقيضِ ما لا يُجامِعُ المعنى ، والذّمُّ لا يُجامعُ الحمدَ- وإنْ لم يكنْ معناهُ رفعَ معنى الحمدِ ، بل رفعَ معنى المدحِ– إلاّ أنَّ نفيَ الأعمّ وهو المدحُ يستلزمُ نفيَ الأخصّ وهو الحمدُ ، لأنَّ هذا لا يقصدُهُ علماءُ اللّغةِ ، يعني :وإنِ اغْتُفرَ مثلُهُ في استعمالِ العربِ كقولِ زهيرٍ:

وَمَــنْ يجعــلِ المَعْــروفَ في غــيرِ أهلِــه ... يَكُــنْ حمــدُهُ ذمّــاً عليــهِ ويَنْــدَمِ

لأنّ كلامَ العلماءِ مبنيٌّ على الضّبطِ والتّدقيق .)[٥]

---

[١] تراجع الصحيفتان ١٢٤-١٥٤

[٢] الكشاف١/٤٦

[٣] ينظر الفائق في غريب الحديث والأثر ١/١٠١

[٤] الكشّاف ١/٤٧

[٥] التّحرير والتنوير١/١٥٥

ثُمَّ ساقَ العلامةُ الاختلافَ في فهمِ المرادِ من كلامِ الزّمخشريّ؛ وماذا قصدَ من ترادفِهما ؟ بقولِهِ :(ثُمَّ اختلفَ في مرادِ صاحبِ «الكشّافِ» من ترادفِهما ،هل هما مترادفانِ في تقييدِهما بالثناءِ على الجميلِ الاختياريّ؟ أو مترادفانِ في عدمِ التّقييدِ بالاختياريّ ، وعلى الأوّلِ حملَهُ السّيّدُ الشّريفُ وهو ظاهرُ كلامِ سعدِ الدّينِ [أي:التّفتازاني] . واستدلَّ السّيّدُ بأنه صرّحَ بذلكَ في قولِهِ- تعالى- ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ ﴾ [1] إذْ قالَ : «فإنْ قلتَ :فإنَّ العربَ تمدحُ بالجمالِ وحُسنِ الوجوهِ وهو مدحٌ مقبولٌ عندَ النّاسِ ، قلتُ :الذي سوّغَ ذلكَ أنَّهمْ رأوْا حُسْنَ الرّواءِ [الرّؤيةِ] ووسامةَ المنظرِ في الغالبِ يُسفِرُ عن مَخبرٍ مُرْضٍ ، وأخلاقٍ محمودةٍ ، على أنَّ مِن محقّقةِ الثقاتِ[2] وعلماءِ المعاني مَن دفعَ صحّةَ ذلكَ، وخطّأَ المادحَ بِهِ وقصرَ المدحَ على النّعتِ بأمّهاتِ الخيرِ وهي: كالفصاحةِ والشّجاعةِ والعدلِ والعِفّةِ، وما يتشعّبُ عنها» اهـ .[3]

وعلى المحمل الثاني وهو: أنْ يكونَ قُصِدَ من التّرادُفِ إلغاءُ قيدِ الاختياريّ في كليهما ، حملَه المحقّقُ عبدُ الحكيمِ السّلكوتيُّ [ت١٠٦٥هـ] في «حواشي التفسير» فرضاً أو نقلاً ، لا ترجيحاً بناءً على أنَّهُ ظاهرُ كلامِهِ في «الكشّافِ» و«الفائق» إذْ ألغى قيدَ الاختياريّ في تفسيرِ المدحِ بالثناءِ على الجميلِ وجعلَهما مع ذلكَ مترادفينِ .)[4] وكأنَّ ثُمَّةَ إشكالاً في حمدِنا اللهَ في صفاتِهِ الذاتيّةِ :من علمٍ وقدرةٍ ونحوِهما ، لا في صفاتِ الأفعالِ عنْ ذلكَ أجابَ ابنُ عاشورٍ :(وبهذا يندفعُ الإشكالُ عن حمدِنا اللهَ- تعالى- على صفاتِهِ الذّاتيّةِ كالعلمِ والقدرةِ دونَ صفاتِ الأفعالِ- وإنْ كانَ اندفاعُهُ على اختيارِ الجمهورِ[5] أيضاً ظاهراً- فإنَّ ما وردَ عليهم من أنَّ مذهبَهم [يعني المعتزلة] يستلزمُ أنْ لا يُحمَدَ اللهُ- تعالى- على صفاتِهِ لأنها ذاتيّةٌ فلا توصَفُ بالاختيارِ ، إذِ الاختيارُ يستلزمُ إمكانَ الاتّصافِ ، وقدْ أجابوا عنهُ إمّا بأنَّ تلكَ الصّفاتِ العليّةَ نزلَتْ منزلةَ الاختياريّةِ لاستقلالِ موصوفِها ، وإمّا بأنَّ ترتُّبَ الآثارِ الاختياريّةِ عليها يجعلُها كالاختياريّةِ ، وإما بأن المرادَ بالاختياريّةِ أنْ يكونَ المحمودُ فاعلاً بالاختيارِ وإنْ لم يكنْ المحمودُ عليهِ اختيارياً .)[6] لكنَّ ابنَ عاشورٍ اختطَّ لنفسِهِ طريقاً آخرَ في حلِّ الإشكالِ المذكورِ توّاً . فقال:

---

(1) الحجرات/٧

(2) هذا من إضافةِ الصفةِ إلى موصوفِها تقديره:من الثّقاتِ المحقّقين.

(3) الكشاف٣/٥٦٢،وقد تصرّف ابن عاشور في النّقل

(4) التحرير والتنوير١/١٥٥

(5) ذهبَ الجمهورُ إلى أنَّ المدحَ أعَمُّ مِنَ الحمدِ ، فإنَّهُ يكونُ على الوصفِ الاختياريِّ وغيرِهِ . كما في مفردات الراغب/٢٥٦،المصباح المنير ٢/٢٦٦،التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي١/٦٤٥

(6) المصدر نفسه١/١٥٦

(وعندي أنَّ الجوابَ أنْ نقولَ :إنَّ شرطَ الاختياريّ في حقيقةِ الحمدِ عندَ مُثبِتِه لإخراجِ الصّفاتِ غيرِ الاختياريّةِ لأنَّ غيرَ الاختياريّ فينا ليسَ مِن صفاتِ الكمالِ، إذْ لا تترتّبُ عليها الآثارُ الموجبةُ للحمدِ ، فكانَ شرطُ الاختيارِ في حمدِنا زيادةً في تحقُّقِ كمالِ المحمودِ ، أمّا عدمُ الاختيارِ المختصّ بالصّفاتِ الذّاتيّةِ الإلهيّةِ فإنّهُ ليسَ عبارةً عن نقصٍ في صفاتِه ،ولكنّهُ كمالٌ نشأَ من وجوبِ الصفةِ للذّاتِ لِقدَمِ الصّفةِ ، فعدمُ الاختيارِ في صفاتِ اللهِ - تعالى - زيادةٌ في الكمالِ لأنَّ أمثالَ تلكَ الصّفاتِ فينا لا تكونُ واجبةً للذّاتِ ملازمةً لها ، فكانَ عدمُ الاختيارِ في صفاتِ اللهِ - تعالى - دليلاً على زيادةِ الكمالِ ؛وفينا دليلاً على النّقصِ ، وما كانَ نقصاً فينا باعتبارٍ مّا ؛ قدْ يكونُ كمالاً للهِ - تعالى - باعتبارٍ آخرَ مثل: عدمِ الولدِ ، فلا حاجةَ إلى الأجوبةِ المبنيّةِ على التّنزيلِ ، إمّا باعتبارِ الصّفةِ أو باعتبارِ الموصوفِ ، على أنّ توجيهَ الثناءِ إلى اللهِ - تعالى - بمادةِ (حمد) هو أقصى ما تُسمّى بهِ اللغةُ الموضوعةُ لأداءِ المعاني المتعارفَةِ لدى أهلِ تلكَ اللّغةِ ، فلمّا طرأَتْ عليهم المداركُ المتعلّقةُ بالحقائقِ العاليةِ عبّرَ لهم عنها بأقصى ما يُقرّبُها مِن كلامِهم .)[1] وحاصلُ كلامِهِ أنّ المخلوقَ لا يمدحُ بصفةٍ لا اختيارَ لهُ فيها ، بخلافِ الخالقِ - جلّ وعلا - وقد ضربَ لذلكَ مثلاً: وهو انعدامُ الولدِ ؛ فالمخلوقُ يعابُ عليهِ عدمُ الولدِ غالباً - وهذا أمرٌ معروفٌ - أمّا الخالقُ فإنّ اتّصافَهُ بهِ جمالٌ في جلالٍ على كمالٍ ، فبانَ الفرقُ بينهما ، إذْ لا يليقُ بهِ أن ينسبَ إليهِ الولدُ ،فهو قائمٌ بنفسهِ مقيمٌ لغيرِهِ حيٌّ قيّومٌ واجبُ الوجودِ . . ثُمَّ تابعَ ابنُ عاشورٍ تعقيبَهُ مبيّناً إعرابَ جملةِ (الحمدُ للهِ) . - وقدْ مرَّ من قبلُ في التعقيباتِ النحويةِ /الفصلِ الرّابعِ - .

انطلقَ ابنُ عاشورٍ بعدَهُ يذكرُ ما في قراءةِ النّصبِ أي:الحمدَ للهِ فقالَ:(واعلمْ أنّ قراءةَ النّصبِ وإنْ كانَتْ شاذةً إلّا أنّها مُجْدِيَةٌ هنا لأنّها دلّتْ على اعتبارٍ عربيٍّ في تطوّرِ هذا التركيبِ المشهورِ ، وأنَّ بعضَ العربِ نطقوا بهِ في حالِ التّعريفِ ولمْ ينْسَوْا أصلَ المفعوليّةِ المطلقةِ . فقدْ بانَ أنّ قولَهُ ﴿ الحمدُ للهِ ﴾ أبلغُ مِن ﴿ الحمدَ للهِ ﴾ بالنّصبِ ، وأنّ ﴿ الحمدَ للهِ ﴾ بالنّصبِ والتّعريفِ أبلغُ من حَمداً للهِ بالتّنكيرِ .)[2] بمعنى أنّ هذهِ الجملةَ تتفاوتُ في درجةِ البلاغةِ قياساً على الحركاتِ التي تلحقُ بأواخرِ كلماتِها على التّدرّجِ الآتي:-

١ . الحمدُ للهِ بليغةٌ ..بل هذهِ الصّيغةُ أعلى الصّيَغِ الثلاثةِ درجةً في البلاغةِ .

٢ . الحمدَ للهِ . . أقلُّ بلاغةً من الأوّلى ،وهي وسطٌ بين الأولى والأخيرةِ .

٣ . حمداً للهِ . . بليغةٌ ، لكنّها أقلُّ بلاغةً منهما ،وهيَ أقلّ بلاغةً من الثانيةِ فضلاً عن الأولى .

أمّا سببُ بلاغةِ الأولى فلأنّها جملةٌ اسميّةٌ من مبتدأٍ وخبرِهِ ، ومعلومٌ أنّ الجملةَ الاسميةَ دالّةٌ على الثباتِ . قالَ ابنُ عاشورٍ:

---

[1] التحرير والتنوير ١/١٥٦

[2] المصدر نفسه ١/١٥٨

(وإنما كانَ ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ بالرّفعِ أبلغَ ؛لأنَّهُ دالٌّ على الدّوامِ والثّباتِ . قالَ في «الكشّافِ» : «إنَّ العدولَ عنِ النّصبِ إلى الرّفعِ للدّلالةِ على ثباتِ المعنى واستقرارِهِ ، ومنهُ قولُهُ ﴿ فَقَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٌۖ ﴾ [1] رُفِعَ السّلامُ الثاني للدّلالةِ على أنَّ إبراهيمَ — على نبيّنا وعليهِ الصّلاةُ والسّلامُ – حيّاهُم بتحيّةٍ أحسنَ مِن تحيّتِهم» اهـ) [2]

وتابعَ ابنُ عاشورٍ تعقيبَهُ وتعليقَهُ لكنْ هذهِ المرّةَ عنِ السّببِ في تقديمِ الحمدِ على اسمِ اللهِ العليِّ الأعلى وذلكَ بأسلوبِ الفنقلةِ* فقالَ: (فإنْ قلتَ وقعَ الاهتمامُ بالحمدِ معَ أنَّ ذكرَ اسمِ اللهِ –تعالى– أهمُّ فكانَ الشّأنُ تقديمَ اسمِ اللهِ– تعالى– وإبقاءَ الحمدِ غيرَ مُهتّمٍ بهِ حتّى لا يُلجأَ إلى تغييرِهِ عنِ النّصبِ إلى الرّفعِ لأجلِ هذا الاهتمامِ ، قلتُ: قُدّمَ الحمدُ لأنَّ المقامَ هنا مقامُ الحمدِ ، إذْ هوَ ابتداءُ أَوْلى النّعَمِ بالحمدِ وهيَ نعمةُ تنزيلِ القرآنِ الذي فيهِ نجاحُ الدّارَيْنِ ، فتلكَ المنّةُ مِن أكبرِ ما يُحمَدُ اللهُ عليهِ مِن جلائلِ صفاتِ الكمالِ لا سيّما وقدِ اشْتملَ القرآنُ على كمالِ المعنى واللّفظِ والغايةِ، فكانَ خطورُهُ عندَ ابتداءِ سماعِ إنزالِهِ وابتداءِ تلاوتِهِ مُذَكّرًا بما لِمُنزّلِهِ– تعالى– مِنَ الصّفاتِ الجميلةِ ، وذلكَ يُذكّرُ بوجوبِ حمدِهِ، وأنْ لا يُغفلَ عنهُ فكانَ المقامُ مقامَ الحمدِ لا مَحالةَ ، فلذلكَ قُدّمَ ،وأُزيلَ عنهُ ما يُؤذِنُ بتأخُّرِهِ لمُنافاتِهِ الاهتمامَ ، ثمَّ إنَّ ذلكَ الاهتمامَ تأتّى بهِ اعتبارُ الاهتمامِ بتقديمِهِ أيضاً على ذكرِ اللهِ– تعالى– اعتداداً بأهميّةِ الحمدِ العارضةِ في المقامِ ،وإنْ كانَ ذكرُ اللهِ أهمَّ في نفسِهِ لأنَّ الأهميّةَ العارضةَ تُقدَّمُ على الأهميّةِ الأصليّةِ ،لأنّها أمرٌ يقتضيهِ المقامُ والحالُ والآخرُ يقتضيهِ الواقعُ ، والبلاغةُ هيَ المطابقةُ لِمُقتضى الحالِ والمقامِ[3] ، ولأنَّ ما كانَ الاهتمامُ بهِ لِعارضٍ هوَ المحتاجُ للتنبيهِ على عارضِهِ إذْ قدْ يَخْفى ، بخلافِ الأمرِ المعروفِ المقرّرِ ،فلا فائدةَ في التنبيهِ عليهِ بلْ ولا يُفيتُهُ التنبيهُ على غيرِهِ .) [4] واسترسلَ العلاّمةُ يجيبُ على سؤالٍ افتراضيٍّ آخرَ عنِ التّقديمِ للاهتمامِ وبأسلوبِ الفنقلةِ أيضاً فقالَ: (فإنْ قلتَ كيفَ يصحُّ كونُ تقديمِ الحمدِ – وهو مبتدأٌ– مُؤذِناً بالاهتمامِ معَ أنّهُ الأصلُ ، وشأنُ التّقديمِ المفيدِ للاهتمامِ هو تقديمُ ما حقُّهُ التّأخيرُ؟قلتُ: لو سُلّمَ ذلكَ فإنَّ معنى تقديمِهِ هو قصدُ المُتكلّمِ للإتيانِ بهِ مُقدّماً معَ إمكانِ الإتيانِ بهِ مؤخّراً؛ لأنَّ

---

[1] الذاريات/٢٥

[2] التحرير والتنوير١/١٥٨يقارن بالكشاف١/٤٨

* الفنقلة هي: قولهم على سبيل الحوار العلمي: (فإنْ قُلتَ . . . قُلتُ . . .) ،أو (فإنْ قيلَ . . . فَقُلْ . . .)

[3] هذا قول شائع عند البلاغيّين، ومعناهُ .أنك قد تحتاج إلى الإيجاز في مقام، كما تحتاج إلى الإطناب في مقام آخر .

[4] التحرير والتنوير١/١٥٨–١٥٩

للبلغاءِ صيغتينِ متعارَفَتَيْنِ في حمدِ اللهِ- تعالى- إحداهُما ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ كما في الفاتحةِ، والأخرى ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ كما في سورةِ الجاثية [٣٦] . وأمّا قصدُ العمومِ فسيَتّضِحُ عندَ بيانِ معنى التّعريفِ فيهِ)[٥] .

وأضافَ-رحمَهُ اللهُ- عنْ بيانِ معنى التّعريفِ، أو عن حقيقةِ الألفِ واللّامِ قائلاً: (والتعريفُ فيهِ بالألفِ واللّامِ تعريفُ الجنسِ، لأنَّ المصدرَ هُنا في الأصلِ عِوَضٌ عنِ الفعلِ، فلا جَرَمَ أنْ يكونَ الدّالُ على الفعلِ والسّادِ مَسَدَّهُ دالاًّ على الجنسِ فإذا دخلَ عليهِ اللّامُ فهوَ لتَعريفِ مدلولِهِ لأنَّ اللّام تدلُّ على التّعريفِ للمُسمَّى، فإذا كانَ المسمّى جنساً فاللّامُ تدلُّ على تعريفِهِ) .[١] لكنْ ما معنى تعريفِ الجنسِ ؟أجابَ:(ومعنى تعريفِ الجنسِ أنْ هذا الجنسَ هوَ معروفٌ عندَ السّامعِ، فإذا قُلْتَ: الحمدُ للهِ أو العجبُ لكَ فَكأنَّكَ تُريدُ أنَّ هذا الجنسَ معروفٌ لديْكَ ولَدى مُخاطَبكَ لا يلتبسُ بغَيرِهِ كما أنَّكَ إذا قلتَ: الرّجلُ وأردْتَ مُعَيَّناً في تعريفِ العهدِ النّحوي فإنَّكَ تريدُ أنَّ هذا الواحدَ مِنَ النّاسِ معروفٌ بينكَ وبينَ مخاطَبِكَ فهوَ في المعنى كالنّكرةِ مِن حيثُ إنَّ تعريفَ الجنسِ ليسَ معَهُ كبيرُ معنىً ،إذْ تَعَيُّنُ الجنسِ مِن بينِ بَقيّةِ الأجناسِ حاصلٌ بذكرِ لفظِهِ الدّالِّ عليهِ لغةً ، وهوَ كافٍ في عدمِ الدّلالةِ على غيرِهِ ، إذْ ليسَ غيرُهُ مِنَ الأجناسِ بمشاركٍ لهُ في اللّفظِ ولا مُتوهَّمٍ دخولُهُ معَهُ في ذهنِ المخاطَبِ بخلافِ تعريفِ العهدِ الخارجيِّ، فإنَّهُ يدلُّ على واحدٍ معيّنٍ بينَكَ وبينَ مخاطَبِكَ مِن بينِ بقيّةِ أفرادِ الجنسِ الّتي يشملُها اللّفظُ) .[٢]

وعن فائدتِهِ قالَ:(فلا يفيدُ هذا التّعريفُ – أعني تعريفَ الجنسِ- إلّا توكيدَ اللّفظِ وتقريرَهُ وإيضاحَهُ للسّامعِ؛ لأنَّكَ لمّا جعلْتَهُ معهوداً فقدْ دَلَلْتَ على أنّهُ واضحٌ ظاهرٌ ، وهذا يقتضي الاعتناءَ بالجنسِ وتقريبَهُ مِنَ المعروفِ المشهورِ ، وهذا معنى قولِ صاحبِ «الكشّافِ» : «وهوَ نحوُ التّعريفِ في أَرْسَلَها العِراكَ * ومعناهُ الإشارةُ إلى ما يعرفُهُ كلُّ أحدٍ من أنَّ الحمدَ ما هوَ والعراكَ ما هوَ من بينِ أجناسِ الأفعالِ»[٣] وهو مأخوذٌ من كلامِ سيبويهِ .وليسَتْ لامُ التعريفِ هنا للاستغراقِ لما علمْتَ أنها لامُ الجنسِ

---

[٥] التحرير والتنوير ١/١٥٩

[١] المصدر نفسه ١/١٥٩

[٢] المصدر نفسه ١/١٥٩

* قال سيبويه:قولُك أَرْسَلَها العِراكَ ،قال لبيدٌ:

فأَرْسَلَها العِراكَ ولم يَذُدْها ... ولم يُشْفِقْ على نَغَصِ الدِّخالِ

فنصَبَ العِراكَ وهو مَصْدَر عارَكَ مُعارَكةً وعِراكاً : أي زاحَم والعِراكُ في موضع الحال وهو معرفةٌ، وذلك شاذٌّ وإنما يجوز مثلُ هذا لأنه مَصْدَر ولو كان اسمَ فاعلٍ ما جازَ . . الكتاب – سيبويه٣/٤٣٧ ، المخصص – ابن سيده ١/٧٤

[٣] الكشاف ١/٤٩-٥٠

ولذلكَ قالَ صاحبُ «الكشّافِ» : «والاستغراقُ الذي توهّمَهُ كثيرٌ من الناسِ وهمٌ منهم»(٤) غيرَ أنّ معنى الاستغراقِ حاصلٌ هنا بالمثالِ لأنّ الحكمَ باختصاصِ جنسِ الحمدِ به- تعالى- لوجودِ لامِ تعريفِ الجنسِ في قوله : ﴿ ٱلْحَمْدُ ﴾ ولامِ الاختصاصِ في قوله : ﴿ لِلَّهِ ﴾ يستلزمُ(١) انحصارَ أفرادِ الحمدِ في التعلقِ باسمِ اللهِ- تعالى- لأنه إذا اختصّ الجنسُ اختصّتِ الأفرادُ؛ إذ لو تحقّقَ فردٌ من أفرادِ الحمدِ لغيرِ اللهِ- تعالى- لَتحقّقَ الجنسُ في ضمنِه فلا يتمُّ معنى اختصاصِ الجنسِ المستفادِ من لامِ الاختصاصِ الدّاخلةِ على اسمِ الجلالةِ ، ثُمَّ هذا الاختصاصُ اختصاصٌ ادّعائيٌّ فهوَ بمنزلةِ القصرِ الادّعائيّ للمبالغةِ) . (٢)

هنا نرى ابنَ عاشورٍ يعقّبُ على سلفِهِ مرّةً ببيانِ مصدرِ قولِهِ ،حيثُ عزاهُ إلى سيبويهِ ، ومرّةً بالموافقةِ ، بلْ بالاستشهادِ بكلامِ الزّمخشريّ بعدّهِ لامَ التّعريفِ للجنسِ دونَ الاستغراقِ ،لكنْ ما لبثَ أنْ عادَ فجعَلَها في معنى الاستغراقِ استناداً إلى المثالِ .

لا يخفى في هذا التعقيبِ جهدُ ابنِ عاشورٍ الجهيدُ ،وعملُهُ المضني ، فقدْ شادَ على كلماتِ الزّمخشريّ المعدودةِ عدّاً هذا الشّرحَ المستفيضَ المقرونَ بالإضافاتِ الوافيةِ متناولاً فيهِ الجوانبَ البيانيّةَ والنّحويّةَ واللّغويّةَ وقد دُرِسَ كلٌّ منها في محلّهِ الخاصّ بهِ .

وفي الفرقِ بينَ الحمدِ والمدحِ والشُكرِ جاء في الروضةِ الندية :(﴿ الحمدُ ﴾ أي : الثناءُ لله(٣) –عز وجل – ،وقيل : الحمدُ بمعنى الشكرِ ، وقيل : الحمدُ يكون باللسانِ ، والشكرُ يكونُ بالجوارحِ كلِها ، لقوله –عز وجل – ﴿ **ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا** ﴾ [سبأ : ١٣] وقيل: الشكر **يكونُ مقابلَ** نعمةٍ ، أما الحمدُ فلا يشترطُ فيه ذلك .وأما المدحُ فهو : الثناءُ ، وهو إما أن يكون مقابلاً لفعلٍ اختياريٍّ من شخصٍ ﴿ كأن تمدحَ شخصاً قدّمَ إليكَ معروفاً ﴾ وغير ذلك ﴿ كأن تمدحَ شخصاً لحسنِهِ وجمالِهِ ﴾) .(٣)

ويؤخذُ ممّا تقدّمَ بيانُ معرفةِ موردِ ومتعلّقِ الحمدِ لغةً واصطلاحاً :(فموردُ الحمدِ اللغويّ هو اللسانُ وحدهُ ، ومتعلقهُ يعمُ النعمةَ وغيرَها . وموردُ الحمدِ الاصطلاحي يعمُ اللسانَ وغيرَهُ ، ومتعلقهُ النعمةُ وحدها . فاللغويُّ أعمٌّ باعتبارِ المتعلقِ ، وأخصُ باعتبارِ الموردِ ، والاصطلاحيُّ بالعكسِ) .(٤)

---

(٤) المصدر نفسه ١/ ٥٠

(١) هذه الجملة الفعليّة(يستلزم) في محل رفع خبر(أنّ)التي اسمها (الحكم) ،أي:لأن الحكمَ باختصاص . . . يستلزم .

(٢) التحرير والتنوير ١/ ١٥٩–١٦٠

(٣) كعب الأحبار وأثره في التّفسير ،خليل إسماعيل إلياس ،أطروحة دكتوراه ،كليّة العلوم الإسلاميّة ،جامعة بغداد سنة ٢٠٠٠ ص١٧٨

(٣) الروضة الندية شرح متن الجزرية لابن الجزري /٨

(٤) مختصر المعاني للتفتازاني /٩ بتصرف– الفوائد الجنية للشيخ شيخنا العلامة الفاداني

٢-معنى حفيّ:

سبقَ أنْ بحثْنا في التّعقيباتِ العقائديّةِ مسألةَ وقتِ قيامِ السّاعةِ *عقائديّاً لكنْ بقيَ منها الجزءُ الخاصُّ باللغةِ وهذا أوانُ الحديثِ فيهِ . . قالَ الزّمخشريُّ عندَ تفسيرِهِ آيةَ الأعرافِ[١٨٧]:- (كأنك عالمٌ بها . وحقيقتُه : كأنك بليغٌ في السّؤالِ عنها ، لأنّ مَن بالغَ في المسألةِ عن الشّيءِ والتنقيرِ عنهُ ، استْحكمَ فيه ورصنَ وهذا التركيبُ معناه المبالغةُ . ومنه إحفاء البقلِ ،واحتفاءُ البقلِ : استْئصاله . وأحفى في المسألةِ، إذا ألحفَ وحَفِيَ بفلانٍ وتحفّى به: بالغَ في البرّ به . وعن مجاهدٍ : استْحْفيتُ عنها السّؤالَ حتى علمتُ . وقرأ ابنُ مسعودٍ : (كأنَّكَ حَفِيٌّ بها) أي عالمٌ بها بليغٌ في العلمِ بها . وقيلَ: ﴿ عَنْهَا ﴾ متعلقٌ بـ ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾: أي يسئلونك عنها كأنك حفيٌّ أي عالمٌ بها . وقيلَ : إنّ قريشاً قالوا له إنّ بيننا وبينك قرابةً ، فقلْ لنا متى السّاعةُ؟ فقيل- يسئلونك عنها كأنك حفيٌّ- تتحفّى بهم فتختصُّهم بتعليمِ وقتِها لأجلِ القرابةِ وتزوي علمَها عن غيرِهم، وقيلَ : كأنك حفيٌّ بالسؤال عنها تحبُّه وتُؤثرُهُ ، يعني أنكَ تكرهُ السّؤالَ عنها لأنها من علمِ الغيبِ الذي استأثرَ اللهُ به ولم يُؤْتِه أحداً من خلقِه)[1] نظرَ ابنُ عاشورٍ في النّصِّ المتقدّمِ فاقْتبسَ معناهُ وقالَ:(و ﴿ حَفِيٌّ ﴾ فعيلٌ فيجوز أن يكون بمعنى فاعل مشتقاً من حَفي به ، مثل(غَنِيَ) فهو(غَنيٌّ) إذا أكثر السّؤال عن حالِه تلطُّفاً ، ويكونُ المعنى كأنك أكثرتَ السّؤالَ عن وقتِها حتى علمْتَه ، فيكونُ وصفُ (حَفيٍ) كنايةً عن العالِمِ بالشيءِ ، لأنّ كثرةَ السّؤالِ تقتضي حصولَ العلمِ بالمسؤولِ عنه ، وبهذا المعنى فسّرَ في «الكشّافِ» فهو من الكنايةِ بالسّؤالِ عن طلبِ العلمِ ، لأنّ السّؤالَ سببُ العلمِ ، كقولِ السّمَوْأَلِ ، أوْ عبدِ الملكِ بنِ عبدِ الرّحيمِ الحارثيّ أو غيرِهما :

سَلي إنْ جَهلْتِ النّاسَ عنّا وعنهمُ   فليسَ سواءً عالمٌ وجهولُ

وقولِ عامرِ بنِ الطُفُيْلِ :

طُلِّقْتِ إنْ لم تَسألي :أيُّ فارسٍ   حليلُكِ إذْ لاقى صُداءً وخثْعَما

وقولِ أُنَيْفِ بنِ زَبّانَ النبهانيّ :

---

* تراجع الصحيفة/٨٧

(1) الكشاف ٢/١٣٤-١٣٥

فلمّا التقيْنا بيْنَ السّيفُ بيننا لسائلةٍ عنّا حَفِيٌّ سُؤالُها

ويجوز أن يكون مشتقاً من أحفاه إذا ألَحَّ عليه في فعلٍ ، فيكونُ فعيلاً بمعنى مُفعلٍ مثل حكيمٍ ، أي كأنك مُلحٌّ في السّؤالِ عنها ، أي ملحٌّ على اللهِ في سؤالِ تعيينِ وقتِ السّاعةِ كقوله- تعالى- ﴿ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا ﴾ (٢))(٣) .فيما سبقَ تبيّنَ أنّ ابنَ عاشورٍ حملَ اللفظَ (حفيّ) على صيغتَيْنِ الأولى :على أنّها اسمُ فاعلٍ من الفعلِ الثلاثي النّاقصِ ﴿ حَفِيَ ﴾ فيكونُ مثلَ (غنِيّ) على وزنِ (فعيل) ومعناهُ في هذهِ الاحالةِ :لطيفٌ*، والثانيةُ أنْ يكونَ اسمَ مفعولٍ من الفعلِ الرّباعي (أحفى) الذي هو (فعيل) بمعنى (مُفْعَل) أي : (مُحْفى) ، وأشارَ أيضا إلى احتمالٍ ثالثٍ فقالَ : (وقوله : ﴿ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ ﴾ حالٌ من ضميرِ المخاطبِ في قوله ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ معترضةٌ بين ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ ومتعلَّقِهِ . ويتعلّقُ قولُه: ﴿ عَنْهَا ﴾ على الوجهين بكلٍّ من ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ و﴿ حَفِيٌّ ﴾ على نحوٍ من التنازعِ في التعليقِ . ويجوزُ أن يكونَ ﴿ حَفِيٌّ ﴾ مشتقاً من :حَفي به كَ(رَضِي) بمعنى بَالغ في الإكرامِ ، فيكونُ مستعملاً في صريحِ معناهُ ، والتقديرُ : كأنكَ حفيٌّ بهم أي مُكرمٌ لهم ومُلاطفٌ فيكونُ تهكّماً بالمشركينَ ، أي يُظهرون لك أنك كذلك ليستنزلوك للخوضِ معهم في تعيينِ وقتِ السّاعةِ ، رُوِيَ عن ابنِ عبّاسٍ : كأنك صديقٌ لهم ، وقالَ قتادةُ : قالَتْ قريشٌ لمحمّدٍ : إنّ بيننا قرابةً فأسِرَّ إلَيْنا :متى الساعة ؟ فقالَ اللهُ –تعالى- ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ﴾ وعلى هذا الوجهِ يتعلّقُ ﴿ عَنْهَا ﴾ بـ ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ وحُذِفَ متعلّقُ ﴿ حَفِيٌّ ﴾ لظهورِه . وبهذا تعلمُ أنّ تأخيرَ ﴿ عَنْهَا ﴾ للإيفاءِ بهذهِ الاعتباراتِ .)(١) .

ومعنى التنازع : توجه عاملين الى معمول واحد نحو (ضربت وأكرمت زيدا) ؛ فكل واحدٍ من ضربتُ وأكرمت يطلب زيداً بمفعولية(٢) . وبعبارة أخرى أكثر دِقّةً :هو أن يتوجه عاملان متقدمان أو أكثرُ الى معمول واحدٍ متأخر أو أكثر(٣)

(٢) سورة محمد/٣٧

(٣) التحرير والتنوير٩/٢٠٤-٢٠٥

* مفردات الراغب/٢٤٦ ،تيجان البيان/ ٢٩٥

(١) التحرير والتنوير٩/٢٠٤-٢٠٥

(٢) التوضيح والتكميل شرح ابن عقيل – محمّد عبد العزيز النجار ١/ ٣٧٨

(٣) الحدود النحوية/١٦٤

٣-معنى هلوع:

قَالَ تَعَالَىٰ: أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ

﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [٤]

سبق أن دُرِسَتْ هذهِ الآياتُ الكريمة عقائديا في الفصلِ الأول (التعقيبات العقائدية) من المبحثِ الأولِ (الإلهيات) في موضوع نسبة الخير الى الله . * لكنْ لمّا تُدرسْ مافيها دراسةً لغويّةً فهذا وقتُ الحديثِ فيها . .وقدِ اختلف المفسرون في معنى (هلوع) على أقوال يمكن إجمالها فيما يأتي:-

ذهب الطبري إلى أن الهلع: شدّة الجَزَع مع شدّة الحرص والضجر . وعليه يكون عنده الهَلُوع: هو الجَزُوع الحريص، وهذا في أهل الشرك . [١] وذكر ابن الجوزي [٢] [ت ٥٩٧هـ] فيه سبعة أقوال :

أحدها : أنه الموصوف بما يلي هذه الآية، رواه عطية [١١١هـ] عن ابن عباس [٦٨ هـ]، وبه قال أبو عبيدة [٢١٠هـ]، والزّجاج .

والثاني: أنه الحريص على ما لا يحلُّ له، رواه أبو صالح، عن ابن عباس .

والثالث: البخيل، قاله الحسن [ت ١١٠هـ]، والضحاك [ت ١٠٢هـ] .

والرابع : الشحيح ، قاله ابن جبير (ت ٩٥هـ) .

والخامس: الشَرِه، قاله مجاهد [١٠٣هـ] .

والسادس : الضَّجُور *، قاله عكرمة(ت ١٠٥هـ) ، وقتادة [ت ١١٧هـ]، ومقاتل [ت ١٥٠هـ]، والفراء [ت ٢٠٧هـ]** .

والسابع : الشديد الجزع ، قاله ابن قتيبة . [ت ٢٧٦ هـ]

---

[٤] المعارج/١٩-٢١

* تراجع ص/٤٣

[١] جامع البيان ٢٣/٦١٠-٦١١ ، صفوة التفاسير للصابوني / ٣٥

[٢] زاد المسير ٦/٧٤

* والضّجور : فعول من الضّجر ، وهلوعٌ بلغة خثعم كما في تيجان البيان ٣٠٨

** وَهُوَ تَفْسِيرُ أَبِي عُبَيْدَة ، قَالَ خُلِقَ هَلُوعًا : أَيْ ضَجُورًا ، وَالْهُلَاع مَصْدَر وَهُوَ أَشَدّ الْجَزَع . فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٣/٦٣٦

وصرح القرطبي بأن الهلع في اللغة: أشد الحرص وأسوأ الجزع وأفحشه [٣] . وحسناً فعل البقاعي [ت ٨٨٥ هـ] وكأنه يحاول أن يجمع الأقوال السبعة التي ذكرها ابن الجوزي حيث قال (أي جبل جبلة هو فيها بليغ الهلع وهو أفحش الجزع مع شدة الحرص وقلة الصبر والشح على المال والرغبة فيما لا ينبغي)[٤] .

وساقَ الإمامُ النّوويّ حديثاً رواه البخاريُّ وفيهِ: (ولكنّي أعطي أقواما لما أرى في قلوبِهم من الجزعِ والهلعِ .)الحديث . . فقالَ النّوويُّ شارحاً :الهلعُ:أشدُّ الجزعِ،وقيلَ:الضّجرُ . [١]

قالَ شيخُ الأزهرِ الحالي الدكتور طنطاوي (﴿ هَلُوعًا ﴾ صيغةُ مبالغةٍ من الهلع ، وهو إفراط النفس ، وخروجها عن التوسط والاعتدال ، عندما ينزل بها ما يضرها ، أو عند ما تنال ما يسرها)[٢] .

هذهِ هيَ الأقوالُ التي قيلَتْ في معنى (هَلُوع) ذكرَتْ كمقدّمةٍ لتعقيبِ ابنِ عاشورٍ على الزّمخشريِّ الذي فَهِمَ معنى (هَلُوع)من صفة الناقةِ فقال (الهلع : سرعة الجزع عند مسّ المكروه وسرعة المنع عند مسّ الخير ، من قولهم : ناقة هلواع سريعة السير)[٣] وقد تابعه على هذا التفسير النّسفيُّ [٤] [ت ٧٠١ هـ] وأبو السّعود[٥] [ت ٩٨٢هـ] والآلوسيُّ [٦] [ت ١٢٧٠ هـ]، وأضاف الزمخشريُّ– وهو يريدُ بيانَ مذهبِه الاعتزاليّ في مفهومِ الخير والشر– يقولُ (والمعنى : أن الإنسان لإيثارِه الجزعَ والمنعَ، وتمكُّنِهما منه، ورسوخِهما فيه، كأنه مجبولٌ عليهما ، مطبوعٌ، وكأنه أمرٌ خَلقيٌّ وضروريٌّ غيرُ اختياريٍّ كقولِه –سبحانه وتعالى– ﴿ خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ سَأُوْرِيكُمۡ ءَايَٰتِي فَلَا تَسۡتَعۡجِلُونِ ٣٧ ﴾ [٧] والدّليلُ عليهِ أنه حينَ كانَ في البطنِ والمهدِ لم يكنْ به هلعٌ ، ولأنه ذمٌّ والله

---

[٣] الجامع لأحكام القرآن ٢٨٩/١٨

[٤] نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي ١٧١/٩

[١] رياض الصّالحين– الإمام النووي/١٧٤، منهل الواردين –د . صبحي الصّالح/٣٦٩

[٢] الوسيط لسيد طنطاوي/٤٣٢٠

[٣] الكشاف ١٥٨/٤

[٤] مدارك التنزيل ٢٩١/٤–٢٩٢

[٥] تفسير أبي السعود ٣٢/٩

[٦] روح المعاني ٩١/٢٩ ، مواهب الرّحمن في تفسير القرآن – المرحوم العلامة الشيخ عبد الكريم المدرّس ٣٩٦/٢٨

[٧] الأنبياء/٣٧

لا يذمُّ فعلَهُ ، والدّليلُ عليهِ استثناءُ المؤمنين الذين جاهدوا أنفسَهم وحملوها على المكارهِ وظلّفوها[٨] عن الشّهوات حتى لمْ يكونوا جازعين ولا ما نعين)[٩] النّصانِ اللّذانِ تقدّما من كلام الزمخشريّ لم ينقلْهما ابنُ عاشورٍ لكن ذكر قول ثعلب في معنى الهلع فقال (وهلوع : فعول مثال مبالغة للاتصاف بالهلَع . والهلع لفظ غامض من غوامض اللّغة قد تساءل العلماء عنه ، قال الكشاف : «وعن أحمد بن يحيى (هو ثعلب) قال لي محمد بن عبد الله بن طاهر : ما الهلع ؟ فقلت : قد فسّره الله ولا يكون تفسير أبيَنَ من تفسيره ، وهو الذي إذا ناله شر أظهر شدة الجزع ، وإذا ناله خير بخل به ومنعه الناس» اهـ . فسارت كلمة ثعلب مسيرا أقنع كثيرا من اللغويين عن زيادة الضبط لمعنى الهلع . وهي كلمة لا تخلو عن تسامح وقلة تحديد للمعنى لأنه إذا كانَ قول الله – ﷻ – ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ تفسيراً لمدلول الجزوع ، تعيّن أن يكون مدلولُ الكلمة معنًى مركباً من معنيي الجملتين لتكون الجملتانِ تفسيراً له ، وظاهرٌ أن المعنيين ليسَ بينهما تلازمٌ ، وكثيرٌ من أيمة اللغة فسّرَ الهلعَ بالجزعِ ، أو بشدّةِ الجزع ، أو بأفحشِ الجزع ، والجزعُ : أثر من آثارِ الهلع وليس عينَه ، فإنّ ذلك لا يستقيمُ في قول عمرو بن معد يكرب :

ما إن جزَعْتُ ولا هَلِعْتُ ... ولا يَرُدُّ بُكَايَ زَنْدَا

إذ عَطف نفي الهلع على نفي الجزع ، ولو كان الهلع هو الجزع لم يحسن العطف ، ولو كان الهلع أشد الجزع كان عطف نفيه على نفي الجزع حشواً . ولذلك تكلّف المرزوقي في «شرح الحماسة» [١] لمعنى البيت تكلفاً لمْ يُغن عنه شيئاً قال : فكأنه قال : ما حَزنت عليه حزناً هَيّناً قريباً ولا فظيعاً شديداً ، وهذا نفي للحزن رأساً كقولك : ما رأيت صغيرهم ولا كبيرهم اهـ)[٢] .

هنا يردُّ ابن عاشورٍ على المرزوقيّ –لا على الزّمخشريِّ– انطلقَ من قولِ ثعلبٍ الذي نقلَه عن الزمخشريّ إلى الخوضِ في بيانِ معنى الهلعِ، ثُمَّ بيّنَ رأيه هو في الهلعِ فقال:(والذي استخلصته من تتبع استعمالات كلمة الهلع أن الهلع قلة إمساك النفس عند اعتراء ما يُحزنها أو ما يسرها أو عند توقع ذلك والإشفاقِ منه [هنا تبدو الموافقةُ إذ وافقَ الزمخشريَّ حيثُ قال:الهلع:سرعةُ

---

[٨] قال ابنُ الأعرابيّ : ظَلَّفَ على كَذا تَظْليفاً : زادَ عليه . تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ١/ ٦٠٠

[٩] الكشاف ٤/١٥٨–١٥٩

[١] شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/ ٥٣

[٢] التحرير والتنوير ٢٩/ ١٦٧

الجزعِ وسرعةُ المنعِ] . وأما الجزع فمن آثار الهلع، وقد فسر بعض أهل اللغة الهلع بالشره، وبعضهم بالضجر، وبعضهم بالشح، وبعضهم بالجوع، وبعضهم بالجبن عند اللقاء .[3] وما ذكرناه في ضبطه يَجمع هذه المعاني ويريك أنها آثار لصفة الهلع . ومعنى ﴿ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ أن الهلع طبيعة كامنة فيه مع خلقه تظهر عند ابتداء شعوره بالنافع والمضار فهو من طباعه المخلوقة كغيرها من طباعه البشرية ، إذ ليس في تَعلُّق الحال بعاملها دلالة على قصر العامل عليها ، ولا في اتصاف صاحب الحال بالحال دلالة على أنه لا صفة له غيرها ، وقد تكون للشيء الحالةَ وضدها باختلاف الأزمان والدواعي ، وبذلك يستقيم تعلق النهي عن حالٍ مع تَحقق تمكن ضدها من المنهي لأن عليه أن يروض نفسه على مقاومة النقائص وإزالتها عنه ، وإذْ ذَكَر الله الهلع هنا عقب مَذمّة الجمع والإيعاء [مصدر أوعى] ، فقد أشعر بأن الإنسان يستطيع أن يكف عن هلعِه إذا تدبر في العواقب فيكون في قوله : ﴿ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ كناية بالخَلْق عن تمكن ذلك الخُلق منه وغلبتِه على نفسِه . والمعنى : أنَّ من مقتضى تركيبِ الإدراك البشري أن يحدث فيه الهلع)[1] .

تابعَ ابنُ عاشورٍ التعقيبَ فأضفى على لفظِ الهلع التفسيرَ النفسيَّ العميقَ فقالَ: (بيان ذلك أن تركيب المدارك البشرية رُكِز بحكمة دقيقة تجعلها قادرة على الفعل والكف ، وساعية إلى المُلائم ومعرضة عن المنافر . وجعلت فيها قوى متضادة الآثار يتصرف العقل والإدراك في استخدامها كما يُجب في حدود المقدرة البدنية التي أُعطِيَها النوعُ والتي أعطِيَها أفرادُ النوعِ ، كل ذلك ليَصلُح الإنسانُ لإعمار هذا العالم الأرضي الذي جعله الله خليفة فيه ليصلحه إصلاحاً يشمله ويشمل من معه في هذا العالم إعداداً لصلاحيته لإعمار عالم الخلود ، ثم جعل له إدراكاً يميز الفرق بين آثار الموجودات وآثار أفعالها بين النافع منها والضار والذي لا نفع فيه ولا ضر . وخلق فيه إلهاماً يُحِب النافع ويكرهَ الضار ، غير أن اختلاط الوصفين في بعض الأفعال وبعض الذوات قد يُريه الحال النافع منها ولا يريه الحال الضارّ فيبْتغي ما يظنه نافعاً غير شاعر بما في مطاويه [أي خفاياهُ] من أضرار في العاجل والآجل ، أو شاعراً بذلك ولكن شَغَفَه بحصول النفع العاجل يرجّح عنده تناوله الآن لعدم صبره على تركه مقدّراً معاذيرَ أو حِيَلاً يقتحم بها ما فيه من ضر آجل . وإن اختلاط القوى الباطنية مع حركات التفكير قد تستر عنه ضُرَّ الضار ونفعَ النافع فلا يهتدي إلى ما ينبغي

---

[3] سبقتِ الإشارةُ إلى ذلك في ص/١٨٨

[1] التحرير والتنوير ٢٩/١٦٧-١٦٨

سلوكه أو تجنبه ، وقد لا تستر عنه ذلك ولكنها تُحدث فيه إيثاراً لاتباع الضار لملائمة فيه ولو في وقت أو عند عارض ، إعراضاً عن اتباع النافع لكلفةٍ في فعله أو منافرة لوجدانه ، وذلك من اشتمال تركيب قُواه الباعثة والصارفة وآلاتها التي بها تعمل وتدفع على شيء من التعاكس في أعمالها ، فحدثت من هذا التركيب والبديع صلاحية للوفاء بالتدبير الصالح المنوط بعهدة الإنسان ، وصلاحيةً لإفساد ذلك أو بعثرته . غير أن الله جعل للإنسان عقلاً وحكمة إن هو أحسن استعمالهما نَخَلَتْ صفاته ، وثقّفت من قناته ، ولم يُخْلِه من دعاة إلى الخير يصفون له كيف يَريض جامح نفْسه ، وكيف يُوفق بين إدراكه وحِسّه ، وهؤلاء هم الرسل والأنبياء والحكماء .)[1]

هنا يعرضُ العلاّمةُ ابنُ عاشورٍ إضافةً جديرةً لما قدّمَهُ من شرحٍ جميلٍ لتلكَ الكلماتِ المعدودةِ التي قالَها الزّمخشريّ ويردّ من خلالِه أيضاً على ثعلبٍ تفسيرَهُ للهلعِ – الذي انتشرَتْ مقالتُهُ بينَ النّاسِ باعتبارِها تفسيراً معقولاً ومقبولاً – لكن بيّنَ ابنُ عاشورٍ وهنَهُ وضعفَهُ مع عدم تطابقِهِ للحالةِ النّفسيّةِ للإنسانِ .

في التّعقيبِ المنصرمِ تحليلٌ نفسانيٌّ للهلعِ جرى على لسانِ ابنِ عاشورٍ وتحليلُهُ ليسَ ببعيد عمّا قالَهُ أستاذُ علمِ النّفسِ في جامعاتِ القاهرةِ والكويتِ والإمامِ محمّد ابنِ سعودٍ: الدكتور محمّد عثمان نجاتي في كتابِهِ: القرآن وعلم النّفس (ومن مظاهرِ حبِّ الإنسانِ لذاتِهِ أيضاً أنّهُ إذا أصابَهُ بلاءٌ أو أذىً انتابَهُ الجزعُ والهلعُ على ما حلّ بهِ ، ويئسَ من الخيرِ ، وكفرَ بنعمِ اللهِ السّابقةِ عليهِ ، وجحدَ بها ، وإذا أصابَ سعةً في المالِ ، فرحَ بهِ وبطِرَ وحرصَ عليهِ حرصاً شديداً ، وامتنعَ عنِ التّصدّقِ بجزءٍ منهُ على الفقراءِ والمحتاجين . ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ﴾)[2]

هنا يبدو التّقاربُ بينَ ما ذهبَ إليهِ ابنُ عاشورٍ في تحليلِهِ حالةَ الهلعِ التي تصيبُ الإنسانَ نفسانيّاً ، مع ما يقرّرُهُ أستاذٌ كبيرٌ من علماءِ النّفسِ وأساتذتِهِ البارزينَ في عالمِنا العربيّ ، وهذا يكشفُ ما عليهِ ابنُ عاشورٍ من علمٍ غزيرٍ واطّلاعٍ واسعٍ . رحمهُ اللهُ .

---

[1] التحرير والتنوير ٢٩/١٦٨–١٦٩

[2] القرآن وعلم النّفس للدكتور محمّد عثمان نجاتي/٧٨

الفصل السادس

تعقيبات أخرى

الفصل السّادس: تّعقيبات الأخرى

توطئة:-

في هذا الفصلِ سوفَ نتناولُ بالدّرسِ والبحثِ كلَّ ما لَمْ يندرجْ تحتَ الفصولِ السّابقةِ: كالقراءاتِ، وأسبابِ النّزولِ، والمكّيّ والمدنيّ، وقضايا التّاريخ. . . إلخ. هذهِ التّعقيباتُ تنتظمُ أيضاً في جدولٍ يجمعُها مرتّبَةً حسبَ ورودِها في التّفسيرِ، ثُمَّ نختارُ من بينِها نموذجاً لتفصيلِ القولِ فيه. فإلى الجدولِ أوّلاً.

جدول التعقيبات الأخرى

ت	التعقيب	موضوعه	موضعه ج	موضعه ص	بابه
١	رد	إفراطُ الزمخشريّ في توهينِهِ بعضَ القراءاتِ لمخالفتِها اصطلاحاتِ النحاةِ معرضاً عن معرفةِ الأسانيدِ	١	٥٣	القراءات
٢	رد	زيّفَ الزّمخشريُّ كثيراً من القراءاتِ المتواترةِ بحجّةِ أنّها جرتْ على وجوهٍ ضعيفةٍ في العربيّةِ كقراءةِ عبدِ اللهِ بنِ عامرٍ قولَهُ –تعالى– ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ ﴾ [الأنعام/١٣٧] ببناءِ (زُيِّنَ) للمفعولِ وبرفعِ (قتلُ) ونصبِ (أولادَهم) وخفضِ (شركائِهم)	١	٦١	القراءات
٣	شرح	تضعيفُ روايةِ المصريينَ عن ورشٍ في قولِهِ ﴿ أَأنذرتَهم ﴾ بإبدالِ الهمزةِ الثانيةِ ألفاً وقد عدّهُ الزمخشريُّ لحناً	١	٢٥١	القراءات
٤	شرح	اشتمالُ الأحرفِ المقطّعةِ في فواتحِ بعضِ السّوَرِ على أنصافِ أجناسِ صفاتِ الحروفِ	١	٢١٦	القراءات
٥	رد	حملُ قولِهِ –تعالى– ﴿ مِن قَبْلُ ﴾ على تقديرِ معنى: قبلَ دخولِ الجنّةِ ووجّهَهُ الزمخشريُّ: بأنَّ الإنسانَ بالمألوفِ آنَسُ	١	٣٥٦–٣٥٧	علم النفس

٦	موافقة	توجيهُ الزّمخشريّ ضربَ المثلِ بوقوع مثله في كلام بلغائهم كقولهم أجرأ من ذبابة . أمّا إنكارُهم فمكابرةٌ ومعاندةٌ	١	٣٥٨-٣٥٩	المكـــي والمدني
٧	رد	عودةُ بني إسرائيلَ إلى مصرَ بعدَ هلاكِ فرعونَ	١	٤٩٦-٤٩٧	تاريخ
٨	ترجيح	دفعُ الإشكالِ عن إثباتِ العلمِ ونفيِه في معلومٍ واحدٍ بعدمِ	١	٦٤٧	منطق
٩	رد	جعل الزمخشريُّ المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتا في قوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ ﴾ [البقرة/١٥٩]	٢	٧٣	أنواع الكفر
١٠	شرح	السُّؤالُ عنِ الأهِلَّةِ يحتملُ عنِ الحكمةِ كما يحتملُ عنِ السّببِ وحملَهُ الزّمخشريُّ على الأوّلِ	٢	١٩٤-١٩٥	أســـباب النزول
١١	شرح	قولِه-تعالى-﴿ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ﴿٢٤﴾ ﴾ [التكوير/٢٤] وفي الكشاف " هو في مصحف أبي بالضاد وفي مصحف ابن مسعود بالظاء "	٣	١٦٠-١٦٢	القراءات
١٢	شرح	سببُ نزولِ قولِه-تعالى-﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤۡتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادٗا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[آل عمران/٧٩]	٣	٢٩٣	أســـباب النزول
١٣	رد	في قولِه -تعالى-﴿ وَلَوۡ ءَامَنَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۚ مِّنۡهُمُ ﴾يعني الإيمانَ الكاملَ حسبَ قولِ الزمخشريّ	٤	٥٢-٥٤	إيمـان أهـل الكتاب ؟ !
١٤	رد	رأى الزّمخشريُّ أنَّ الملائكةَ لمْ تنزلْ يومَ بدرٍ عندَ تفسيرِ﴿ إِذۡ تَقُولُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ أَلَن يَكۡفِيَكُمۡ أَن يُمِدَّكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ آل عمران/١٢٤	٤	٧٥	أســـباب النزول
١٥	رد	رأى الزّمخشريُّ أنَّ ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ	٥	١١٣	أســـباب النزول

		﴿أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء / ٦٥]نزل في حاطب بن أبي بلتعةٍ.			
١٦	رد	إضافةُ جزاء إلى مثل في قولِه-تعالى-﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾[المائدة / ٩٥] عدهُ الزمخشريُّ من إضافةِ المصدر إلى المفعولِ أي :فَلْيُجزَ مثلَ ما قتلَ	٧	٤٦-٤٧	القراءات
١٧	رد	قرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر (كفارة) بالرفع بدون تنوين مضافا إلى طعام، عدهُ الزّمخشريُّ جازماً من الإضافةِ البيانيةِ، أي كفارةٌ من طعامٍ أي لا كفارةَ غيرُهُ.	٧	٤٩	القراءات
١٨	رد	المقصودُ من ﴿ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ ﴾ [الأنعام/٨٩]الأنبياء لدى الزّمخشريّ	٧	٣٥٤	أســـباب النزول
١٩	إضافة	ما من رسول إلا واجه قومه بهذا القول﴿ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾ [هود/٥١] لأن شأنهم النصيحة.	٧	٣٦٠	اجر الرسل
٢٠ . ٢١	رد	وصفُ الملإ بـ (الذين كفروا) هنا دونَ ما في قصّةِ نوحٍ وصفٌ كاشفٌ، وليسَ للتقييدِ، ألا ترى أنّه قد وصفَ ملأَ قومِ نوحٍ بـ (الذين كفروا) في آيةِ هودٍ، والتّوجيهُ الذي في الكشّافِ هنا غفلةٌ عمّا في هودٍ	٨ق/٢	٢٠٢	اختلاف المعنى حسب السياق
٢٢	شرح	السّبعونَ جارٍ مجرى المثلِ في كلامِهم للتّكثُّرِ وليسَ المرادُ منهُ المقدارَ من العددِ	١٠	٢٧٨	الأمثال
٢٣	شرح	وسوسةُ الشّيطانِ لبعضِ مَن أسلمَ بمكّةَ بنقضِ البيعةِ لكنَ اللهَ ثبّتَهم	١٤	٢٦٣	أسباب النزول
٢٤	إضافة	التّفضيلُ بالنُّبوّةِ والرّسالةِ لا ينشأُ عن عظمةٍ سابقةٍ فإنّ داودَ-عليهِ السّلامُ-كانَ راعياً	١٥	١٣٧	الاجتماع
٢٥	رد	تفسيرُ المثلِ بالصّفةِ الغريبةِ تشبيها لها ببعضِ الأمثالِ السّائرةِ[فيه	١٧	٣٤٠	الأمثال

		إشادةٌ بالزّمخشريّ مع الاعتذارِ عن تسرُّعِهِ]			
٢٦	شرح	قالَ الزّمخشريُّ ﴿ فِي زُجَاجَةٍ ﴾ المرادُ: قنديلٌ من زجاجٍ شاميٍّ أزهرَ اشْتُهِرَ بدقَّةِ صُنعِهِ أهلُ البندقيّةِ في ق٣/م	١٨	٢٣٧-٢٣٨	الصّناعة
٢٧	شرح	الحكمةُ في نزولِ القرآنِ العظيمِ مُنَجَّماً	١٩	١٩-٢٠	علوم القرآن
٢٨	إضافة	ليسَ في كلامِ الزّمخشريّ والطّيبيّ سوى بيانِ مناسبةِ الآيةِ ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ۝٥١ ﴾ [الفرقان/٥١] دونَ بيانِ مناسبتِها لما قبلَها	١٩	٥٢	التفسير الموضوعي للقرآن
٢٩	شرح	ذهبَ أبو زيدٍ والزّمخشريُّ إلى أنَّ المستفيضَ: أحزنَ في الماضي ويُحزنُ في المستقبل	٢١	١٧٨	القراءات
٣٠	ترجيح	رأى الزّمخشريُّ أنّ جملةَ ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ جاريةٌ مجرى البيانِ والتّفسيرِ لقولِه: ﴿ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُم ﴾ وهو مرجوحٌ لدى العلاّمةِ	٢٤	٢٢٠	التفسير
٣١	شرح	قولُ الزّمخشريّ: إنّهم لتعنُّتِهم يقولونَ: هلاّ نزلَ القرآنُ بلغةِ العجمِ؟	٢٤	٣١٤	س النزول
٣٢	رد	من العجيب أنَّ الزّمخشريَّ قال: وفي قراءة رسول الله – ﷺ – باصقات وذلكَ في قولِه –تعالى– ﴿ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۝١٠ ﴾ [ق/١٠]	٢٥	٢٩٣	القراءات
٣٣	رد	﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [المجادلة/٧] في الكشاف عن ابن عباس نزلت في ربيعة وحبيب ابني عمرو " بن عمير من ثقيف " وصفوان بن أمية " السلمي حليف بني أسد "	٢٨	٢٦-٢٧	أسباب النزول
٣٤	رد	قالَ الزّمخشريُّ: قيلَ ما في القرآنِ آيةٌ تدلُّ على أنَّ الأرضينَ سبعٌ إلاّ هذهِ	٢٨	٣٤٠	الجغرافيا
٣٥	رد	﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝١٠	٢٩	٢٨	الاثر

		﴾ الملك/١٠]فيه:أن الأثر و القياس هما أصلا الهدى، ومن العجيب قولُ الزّمخشريِّ: لو كنا على مذهب أصحاب الحديث أو على مذهب أصحاب الرأي[فيهِ تقريعٌ على الزّمخشريّ إذ رماهُ بالاستِرواحِ]			والقياس
٣٦	إضافة	كيف كانوا يئدونَ البنات قبلَ الإسلامِ وما السّببُ في ذلكَ؟	٣٠	١٤٥–١٤٦	تاريخ
٣٧	شرح	في هذا الإنكار والتعجيب وكلمة الظن ووصف اليوم بالعظيم وقيام الناس فيه لله . . . بيان بليغ لعظيم الذنب في التطفيف	٣٠	١٩٣–١٩٤	اقتصاد
٣٨	رد	الحل: الإذن له في القتال يوم الفتح وحمل ﴿ وَأَنتَ حِلٌّ ﴾ على معنى : وأنت الآن حل وقد أشار في الكشاف إلى إبطاله بأن السورة نزلت بمكة بالاتفاق وفي رده بذلك مصادرة	٣٠	٢٤٥	المكي والمدني
٣٩	شرح	﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ٣ ﴾ وسماها في الكشاف : قراءة النبي – ﷺ – أي ثبت أنه قرأ بها	٣٠	٣٨٠	القراءات
٤٠	شرح	قراءةُ النّبيّ – ﷺ – في سورةِ الإخلاصِ ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ﴾ من غيرِ [قُلْ هُوَ]	٣٠	٦١٦	القراءات

النتائج(١٣)

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
لا توجد	٤	٢	١٨	١٤	١

أسباب النزول :

السؤال عن الأهلة:

ذكرَ القرآنُ الكريمُ أسئلةً وُجّهتْ إلى سيّدنا رسولِ الله – ﷺ – في عِدّةِ مواضعَ ،منها سؤالٌ تعلّقَ بالأهلّةِ فقدْ قالَ الحقُّ –جلّ شأنُهُ–مخاطباً رسولَه– ﷺ – آمراً بالإجابة: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾ ﴾[1] قالَ مقاتلٌ في سببِ نزولِها:(نزلَتْ في معاذِ بنِ جبلٍ ، وثعلبةَ بنِ غنمة ، وهما من الأنصار ، فقالَ معاذٌ : يا رسولَ الله ما بالُ الهلالِ يبدو مثلَ الخيطِ ، ثُمّ يزيدُ حتى يمتلئَ فيستويَ ؛ ثم لا يزالُ ينقصُ حتى يعودَ كما بدأَ ؟ فأنزلَ اللهُ– عزّ وجلّ– : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ﴾ ﴿ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ ﴾ في أجلِ دينِهم ، وصومِهم ، وفطرِهم ، وعدّةِ نسائِهم ، والشّروط التي بينَهم إلى أجلٍ)[2] وقدْ تابعَ الزّمخشريُّ مقاتلاً في بيانِ سببِ نزولِها[3] .في حينِ تعقّبَهُ ابنُ عاشورٍ عندَ تفسيرِها ذاكراً في بدايةِ الأمرِ أنّ السّؤالَ إنّما تعلّقُهُ بأحوالِ الهلالِ دونَ ذاتِهِ فقالَ:(والسؤالُ عن الأهلةِ لا يتعلقُ بذواتِها إذ الذواتُ لا يسألُ إلاّ عن أحوالِها فيعلمُ هنا تقديرٌ وحذفٌ أي: عن أحوالِ الأهلةِ؛ فعلى تقديرِ كونِ السؤالِ واقعاً بها غيرَ مفروضٍ فهو يحتملُ السؤالَ عن الحكمةِ ويحتملُ السؤالَ عن السببِ ؛فإنْ كانَ عن الحكمةِ فالجوابُ بقولِه ﴿ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ ﴾ جارٍ على وفقِ السؤالِ)[4]أي أنّ السّؤالَ صادرٌ عنهم عن الحكمةِ من أحوالِ الأهلّةِ ومواقيتَ النّاسِ والحجّ من الحِكمِ وأضافَ ابنُ عاشورٍ يقولُ:(وإلى هذا ذهب صاحبُ الكشاف [بمعنى أنّ الزّمخشريَّ حملَهُ على الحكمةِ]ولعلّ المقصودَ من السؤالِ حينئذٍ استثباتُ كونِ المرادِ الشّرعيِّ منها موافقاً لما اصطلحوا عليهِ لأنّ كونَها مواقيت ليسَ مما يَخفى حتى يُسألَ عنهُ، فإنّه متعارَفٌ لهم فيتعينُ كونُ المرادِ من سؤالِهم– إنْ كانَ واقعاً– هو تحقّقَ الموافقةِ للمقصدِ الشّرعيّ)[5] يُعلمُ مما سبقَ أنّ السّؤالَ عن الحكمةِ يتوافقُ مع الجوابِ أنّها مواقيتُ . .لكنْ

---

[1] البقرة/١٨٩

[2] تفسير مقاتل ١/١١٣ ،الكشاف ١/٣٤٠

[3] الكشاف ١/٣٤٠

[4] التحرير والتنوير ٢/١٩٤

[5] المصدر نفسه ٢/١٩٤

كيفَ يكونُ الأمرُ إذا كانَ السّؤالُ عنِ السّببِ ؟يجيبُ العلاّمةُ قائلاً:(وإنْ كانَ السؤالُ عنِ السببِ فالجوابُ بقوله ﴿ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ ﴾غيرُ مطابقٍ للسؤالِ فيكونُ إخراجاً للكلامِ على خلافِ مقتَضى الظاهرِ بصرفِ السائلِ إلى غيرِ ما يتطلبُ؛ تنبيهاً على أنَّ ما صُرِفَ إليهِ هو المهمُّ لهُ لأنّهم في مبدأ تشريعٍ جديدٍ ، والمسؤولُ هو الرسولُ –عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ– وكانَ المهمُّ أنْ يسألوهُ عمّا ينفعُهم في صلاحِ دنياهُم وأخراهُم وهوَ معرفةُ كونِ الأهلةِ ترتّبَتْ عليها آجالُ المعاملاتِ والعباداتِ: كالحجِّ والصيامِ والعدةِ، ولذلكَ صرفَهم عن بيانِ مسؤولِهم إلى بيانِ فائدةٍ أخرى لا سيّما والرسولُ لم يَجيءْ مبيّنا لعللِ[جمع علّةٍ وهي السببُ] اختلافِ أحوالِ الأجرامِ السماويةِ، والسائلونَ ليسَ لهم من أصولِ معرفةِ الهيئةِ[أيْ علمِ الفلكِ] ما يهيّئُهم إلى فهمِ ما أرادوا علمَه بمجردِ البيانِ اللفظيِّ، بل ذلكَ يستدعي تعليمَهم مقدّماتٍ لذلكَ العلمِ)[1] تضمّنَ تعقيبُهُ الطّيّبُ هنا أمرَيْنِ هامّيْنِ هما :

١. أنّ الرّسولَ – ﷺ – ليسَ من مهامّهِ أو واجباتِه تعليلُ الظّواهرِ الطّبيعيّةِ والفلكيّةِ كأحوالِ الكواكبِ، إذْ إنَّ عملَهُ إنّما يرتبطُ بالتّبليغِ عنِ اللهِ ،وإرشادِ النّاسِ إلى طرقِ الهدايةِ.

٢. الذين وجّهوا السّؤالَ إليهِ–صلواتُ اللهِ وسلامُهُ عليهِ–لم يكنْ بمقدورِهم إدراكُ حقائقِ الأجرامِ السّماويةِ ،بسببِ عدمِ امتلاكِهم لوسائلِ العلمِ ؛من أجهزةٍ فنيةٍ ،إلى نضوجِ أفكارِهم ذاتِها ،فهذهِ المعارفُ لا تدركُ بالنظريّاتِ فقط، بل لابدّ من إجراءِ التجاربِ والتّطبيقاتِ عليها .

أضافَ ابنُ عاشورٍ يبيّنُ النتائجَ المتوقَّعةَ لمحاولةِ عرضِ تلكَ المفاهيمِ والبياناتِ افتراضاً لو حصلَ فقالَ بصددِ ذلكَ:(على أنّه لو تعرضَ صاحبُ الشريعةِ لبيانِه لبينَ أشياءَ من حقائقِ العلمِ لم تكنْ معروفةً عندَهم ولا تقبلُها عقولُهم يومئذٍ ولكانَ ذلكَ ذريعةً إلى طعنِ المشركينَ والمنافقينَ بتكذيبِه فإنّهم قدْ أسرعوا إلى التكذيبِ فيما لم يطّلعوا على ظواهرِه كقولِهم : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝٧ ﴾[2] وقولِهم ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ۝٧ ﴾[3])[4] ثمَّ ذهبَ العلاّمةُ يستشهدُ على رأيِه هنا من شعرِ العربِ حيثُ قالَ:(وعليهِ فيكونُ

[1] التحرير والتنوير ٢/١٩٤–١٩٥

[2] سبأ/٧

[3] ص/٧

[4] التحرير والتنوير ٢/١٩٥

هذا الجوابُ بقوله ﴿ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ تخريجاً للكلامِ على خلافِ مقتضى الظاهرِ كقولِ الشاعر[هو مجهولٌ] أنشدَهُ في المفتاحِ[1] ولمْ ينسبْهُ ولمْ أقفْ على قائلِه ولمْ أرَهُ في غيرِه[2]

أتـــت تشـــتكي منّـــي مزاولـــةَ القِـــرى وقـــدْ رأتِ الأضـــيافَ ينحـــونَ منـــزلي

فقلـــــــــتُ لهـــا لمّـــا سمعـــتُ كلامَـــا هـــمُ الضّـــيفُ جـــدّي في قِـــراهُم وعَجّلـــي

وإلى هذا ذهبَ صاحبُ المفتاحِ وكأنّه بناهُ على أنّهم لا يظنُّ بهم السّؤالُ عن الحكمةِ في خلقِ الأهلةِ لظهورِها)[3] ومعنى البيتينِ: جاءَتْ تلكَ المرأةُ إلى قريبِها –ربّما زوجها– الرجلِ الكريمِ الذي عُرِفَ بكثرةِ ضيفانِه، جاءَتْ إليهِ تشكوهُ خدمةَ الضّيوفِ حالَ كونِها شاهدَتْهم يقصدونَ بيتَهُ. فقالَ لها بعدَ سماعِ شكواها: اجتهدي وأسرعي أيتها المرأةُ في خدمتِهم وضيافتِهم فهم الضيوفُ الكرام وينبغي القيامُ بشأنِهم دون تقصيرٍ. استوحى بعدئذٍ العلاّمةُ معنى السّببيّةِ في قصّة ثعلبةَ وصاحبِه من وجودِ حرفِ الواوِ فقالَ: (وعلى أنّ الواوَ في قصّةِ معاذٍ وثعلبةَ يُشعِرُ بأنّهما سألا عن السّببِ، إذْ قالا: ما بالُ الهلالِ يبدو دقيقاً الخ)[4]

ختمَ ابنُ عاشورٍ التعقيبَ الآنفَ ذكرُهُ ببيانِ معنى الهلالِ قائلاً: (والأهلةُ: جمعُ هلالٍ وهو القمرُ في أوّلِ استقبالِه الشّمسَ كلَّ شهرٍ قمريٍّ في الليلةِ الأولى والثانيةِ، قيل والثالثةِ، ومَن قالَ إلى سبعٍ فإنّما أرادَ المجازَ، لأنّه يُشبِهُ الهلالَ، ويُطلقُ الهلالُ على القمرِ ليلةَ ستٍّ وعشرينَ وسبعٍ وعشرينَ لأنّه في قدرِ الهلالِ في أوّلِ الشّهرِ، وإنّما سُمّيَ الهلالُ هلالاً لأنّ النّاسَ إذا رأوهُ رفعوا أصواتَهم بالإخبارِ عنهُ ينادي بعضُهم بعْضاً لذلكَ، وإنَّ هَلَّ وأهَلَّ بمعنى رفعَ صوتَه كمـــا تقدّمَ[5] في قولِه- تعالى- ﴿ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ﴾[6])[7].

---

[1] مفتاح العلوم للسكاكي ١/١٤٥، الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني، الكشكول /١٩٦، روح المعاني ١٥/٢٩٢

[2] ولمْ أرَهُ أنا أيضاً في غيرِ ما أشرتُ إليهِ في الحاشيةِ، ولله درُّ ابنِ عاشورٍ فكمْ هو دقيقٌ- رحمَهُ اللهُ، وغفرَ لهُ ولسائرِ المسلمينَ-

[3] التحرير والتنوير ٢/١٩٥

[4] المصدر نفسه ٢/١٩٥

[5] المصدر نفسه ٢/١١٩-١٢٠

[6] البقرة/١٧٣

[7] المصدر نفسه ٢/١٩٥

الخاتمة

الخاتمة :-

وبعد :فبعد رحلةٍ شاقةٍ طويلةٍ ، امتدّتْ لما يقربُ من سبعةِ فصولٍ (حوتْ من المسائلِ "٣٥٢" اثنينِ وخمسينَ وثلاثمائةِ مسألةٍ ؛ تنوّعَتْ مواضيعُها وأهدافُها وطرائقُ معالجتِها تبعاً لطبيعتِها ،بعدَ تلكَ الرّحلةِ الشّاقّةِ التّي واجهَتْ ضروباً مختلفةً من التّحدّياتِ ،وصنوفاً متنوّعةً من المخاضاتِ في ظروفٍ يعلمُها الجميعُ،بعدئذٍ آن أوان عرضِ نتائجها في نسقٍ أنيق ، وصورة بهيةٍ ، ومنظرٍ جميلٍ . .فقدْ كانَتْ حصيلةُ نتائجِ تلكَ الفصولِ بالشكلِ الآتي :

أوّلاً: -النّتائجُ بلغةِ الأرقامِ.

١- نتائج الفصل الأول:

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١	٨	٢	١٨	٦	٦

٢- نتائج الفصل الثاني:

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١	٢	لا يوجد	٥	٤	٤

٣- نتائج الفصل الثالث:

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٢	١٧	٦	٣٠	٢٢	١١

٤- نتائج الفصل الرابع:

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٥	١٩	١٨	٤٢	٥٥	٢٥

٥- نتائج الفصل الخامس:

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
٤	١	٢	١٦	١٣	٦

٦- نتائج الفصل السادس:

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
لا توجد	٤	٢	١٨	١٤	١

٧- النتائج العامة (مجموع كافة الفصول):-

إشادة	إضافة	ترجيح	ردّ	شرح	موافقة
١٣	٥١	٣٠	٨٩	١١٤	٥٥

٨- جوهرُ النّتائجِ العامّةِ:-

ترجيح	ردّ	شرح
٣٠	٨٩	١١٤

ثانياً. النّتائجُ العمليّةُ التّطبيقيّةُ:-

استناداً إلى الأرقامِ المدرجةِ في الجدولينِ الأخيرينِ يستنتجُ ما يأتي:-

الإشادةُ ليسَتْ إلاّ موافقةً، فعليهِ يكونُ حاصلُ جمعهما ١٣+٥٥=٦٨

الموافقاتُ أقلُّ من الرّدودِ ← ٦٨ < ٨٩ ومعنى ذلكَ أنَّ ابنَ عاشورٍ ردَّ كثيراً على الزّمخشريّ،

لكنِ الإضافاتُ والشّروحُ أغلبُها موافقاتٌ ← ٥١+١١٤=١٦٥ مجموعُ الإضافاتِ والشّروحِ.

ثالثاً .النّتائجُ الاستقرائيّةُ:-

١ . الزّمخشريّ :مفسّرٌ عظيمٌ –ولله العظمة– أديبٌ لايُبارى، وبلاغيٌّ لايُجارى، تنقادُ الكلماتُ إليهِ انقياداً، وتنصاعُ لقلمِه فتخضعُ، لكنْ عليهِ جملةُ ملاحظاتٍ موجزُها :-

أ .قدْ يتجاسرُ على القراءاتِ القرآنيةِ بحُجَّةِ أنَّ منها ما يخرجُ عن قواعدِ الإعرابِ، وأقيسةِ النُحاةِ .

ب .قدْ تكونُ عندهُ نوعُ جرأةٍ على الأنبياءِ، وعلى نبيّنا محمّدٍ –عليهم الصّلاةُ والسّلامُ–

ج .لسانهُ سليطٌ لاذعٌ لايعرف الهوادة خاصّةً في حقِّ خصومِهِ في المذهبِ الكلاميّ .

د .قدْ يَحمِلُ الآيةَ القرآنيّةَ على غيرِ محملِها عندَ أهلِ السّنّةِ والجماعةِ الذينَ هم السّوادُ الأعظمُ من المسلمينَ ، بلْ ربّما يلوي عنقَها ليّاً لإرغامِها على نُصرةِ الاعتزالِ، كما فسّرَ الرّسولَ بالعقلِ مثلاً .

هـ .لا يتحقّقُ من بعضِ الرّواياتِ التي ينقلُها ،وهو لا يكلّفُ نفسَهُ عبْءَ التّدقيقِ ، والتّحقيقِ والتّحرّي عن صحّةِ الصّدورِ والورودِ ، اللهمّ إلاّ فيما ندرَ . وهو في ذلك ليسَ بدعاً من المفسّرينَ الذينَ أغلبُهم عالةٌ عليهِ في الغالبِ .

ومعَ ذا وذاكَ فضلاً عن ذلكَ يبقى الزّمخشريُّ إماماً ومرجعاً في التّفسيرِ، والعربيّةِ بشتّى علومِها و فنونِها . .فهو مصنّفٌ مؤلّفٌ . . وغيرهُ ناقلٌ كما أشرنا إليه في التّمهيدِ .

٢ . الطّاهرُ ابنُ عاشور :مفسّرٌ عظيمٌ –ولله العظمةُ – أُوتيَ لساناً فصيحاً ،ومنطِقاً قويماً ،وحجّةً واضحةً، ونفساً طويلاً مفسّرٌ، وفقيهٌ وأصوليٌّ يُفتي ويجتهدُ . . وتربويٌّ، ومصلحٌ يخطّطُ لأمّتِهِ الإسلاميّةِ طريقَ النّجاحِ وسبيلَ الرُّقيِّ والتّقدُّمِ والازدهارِ .

٣ . والإمامُ ابنُ عاشورٍ أضافَ إلى آراءِ الإمامِ الزّمخشريِّ إضافاتٍ هامّةً جديرةً بالقبولِ، منها مثلاً: "تأويل الإيمانِ لدى الفرقِ الإسلاميّةِ حيثُ كتبَ فيهِ تقريراً في غايةِ الجمالِ والرّوعةِ انتهى منه ابنُ عاشورٍ إلى ما يجمعُ شملَ الأُمّةِ، ويوحّدُ صفَّها ،وينبذُ عنها وسائلَ التّشتيتِ والتّفرقةِ وأسبابَ الذّلّةِ والصّغارِ والضّعفِ والهوانِ ويجعلُها ترتقي إلى مصافي الأممِ الأخرى، كي تسطيعَ مواكبةَ مسيرةِ الحضارةِ والمدنيّةِ .[تُراجعُ الرسالة ص/٤٨-٥١] .

٤ . ومعَ كلِّ ذلكَ فإنَّ عليهِ ملاحظاتٍ منها :

أ- وقعَ الإمامُ ابنُ عاشورٍ في تناقضٍ واضحٍ في معالجتِهِ موضوعَ "حكم أهلِ الفترةِ" في ص/٦٨- ٦٩ .

ب- قدْ يستطردُ في ذكرِ المعلوماتِ التّاريخيّةِ التي لا تعودُ إلى تفسيرِ كتابِ اللهِ- تعالى-بشيءٍ نافعٍ .

ج- ربما يأخذهُ حبُّ المطالعةِ إلى إيرادِ نصوصٍ ممّا عندَ أهلِ الكتابِ على سبيلِ الاستدلالِ على بعضِ القضايا الكلاميّةِ، وقدْ يذهبُ بعيداً في هذا الاتّجاه .

د- يتشعّبُ ابنُ عاشورٍ أحياناً ليخوضَ في علومِ الفلسفةِ والطبِّ والفلكِ . . . إلخ، ممّا يبتعدُ به عن التّفسيرِ المقبولِ والصّحيح .

ومع هذا . . يظلُّ "التّحرير والتّنوير" نبعاً صافياً ينهلُ منه الواردونَ، ويرتوي بزلالِهِ العذبِ الظّامئونَ .

<u>ختـــــــــــاماً</u> :نسألُهُ-جلَّ شأنُهُ-أنْ يمنَّ علينا بنعمةِ القبولِ والوصولِ، وأن يجعلَ عملَنا في حركاتِنا وسكناتِنا خالصاً لوجهِهِ الكريمِ، متشفّعينَ بحسنِ ظنّنا فيهِ ويقيننا اليقينيِّ بهِ ومتوسّلينَ بأحبِّ رسلِهِ إليهِ وأصفى أصفيائِهِ لديهِ سيّدِنا محمّد- صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ - كي يكشفَ الغمّةَ عنِ الأمّةِ ، إذْ لا كربَ عليهم وهو لهم ربٌّ، ولي ولهم في الشّدةِ حسبٌ، فحسبُنا اللهُ ونعمَ الوكيلُ ؛نعمَ المولى ونعمَ النّصيرُ . . والحمدُ للهِ أوّلاً وآخراً، باطناً وظاهراً . . وصلّى اللهُ على مولانا محمّدٍ وعلى آلِهِ وصحبِهِ وسلّمَ .

ثبت المصادر

والمراجع

ثبت المصـــــادر والمراجع:

أوّلاً. الرّسائل العلميّة:

١. ابن عاشور ومنهجه في التفسير – سعيد مطلك مدب الزوبعي –رسالة ماجستير – بإشراف الدكتور محسن عبد الحميد –كلية الشريعة–جامعة بغداد–١٤٠٧هـ–١٩٨٦م.

٢. أبو السعود ومنهجه في التفسير – عبد الستّار فاضل خضر النّعيمي –رسالة ماجستير–كلية الشريعة–جامعة بغداد–١٩٨٨م.

٣. أسماء الإشارة في القران الكريم دراسة تأويلية–عمر عوني النّعيمي – أطروحة دكتوراه – بإشراف الدكتور عبد الوهّاب محمّد علي العدواني – مقدمة إلى كلية التربية –جامعة الموصل– ٢٠٠٣م.

٤. التوجيه اللّغوي والنّحوي في القراءات القرآنية في تفسير الزمخشري – عبد الله سليمان محمد أديب–رسالة ماجستير – بإشراف الدكتور عبد الستّار فاضل خضر النعيمي–كلية الآداب– جامعة الموصل–١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م.

٥. الحدود النحوية من النشأة إلى الاستقرار (دراسة ومعجم) زاهدة عبد الله محمد العبيدي – بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الوهّاب محمّد علي العدواني – كلية الآداب – جامعة الموصل – ١٤١٥هـ –١٩٩٤م.

٦. الدّراسات النّحوية في تفسير التّحرير والتنوير – ثامر نجم عبد الله– رسالة ماجستير– بإشراف الدكتور محمّد ضاري حمّادي–كلية الآداب– جامعة بغداد–١٤١٤هـ–١٩٩٣م

٧. صيغة فعّل في القرآن الكريم–دراسة صرفية دلاليّة– أحلام ماهر محمّد حميد–أطروحة دكتوراه– بإشراف الدكتور محيي الدين توفيق–كلية الآداب–جامعة الموصل–١٤٢٤هـ–٢٠٠٣م.

٨. العقد المنظوم في الخصوص والعموم– العلامة الأصولي شهاب الدين احمد بن إدريس القرافي – دراسة وتحقيق الدكتور أحمد الختم عبد الله –أطروحة دكتوراه– بإشراف الدكتور محمّد العروسي عبد القادر– جامعة أمّ القرى –السّعودية –ط/١ –المكتبة المكيّة – دار الكتبي – ١٤٢٠هـ –١٩٩٩م.

٩. القاضي عبد الجبّار مفسّرا – عبد الستّار فاضل خضر النعيمي–أطروحة دكتوراه– بإشراف الدكتور محسن عبد الحميد –كلية الشريعة–جامعة بغداد–١٩٩٧هـ–١٤١٨هـ.

١٠ . كعب الأحبار وأثره في التّفسير– خليل إسماعيل إلياس– أطروحة دكتوراه– بإشراف الدكتور محمّد صالح عطيّة الحمداني –كلّيّة العلوم الإسلاميّة–جامعة بغداد–١٤٢١هـ–٢٠٠٠م

١١ . ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه– أبو بكر محمّد السّمرقندي– تحقيق عبد الملك السّعدي–أطروحة دكتوراه– بإشراف أحمد فهمي أبو سنّة –جامعة بغداد .

ثانياً . الكتب

١٢ . أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم– صديق بن حسن القنوجي– تحقيق عبد الجبار زكار– دار الكتب العلمية – بيروت ، ١٩٧٨

١٣ . ابن باديس حياته وآثاره للأستاذ الإمام عبد الحميد بن باديس (كتاب آثار ابن باديس– إعداد وتصنيف الدكتور عمار الطالبي بالاشتراك مع الناشر– ط/١ – دار ومكتبة الشركة الجزائرية لتغليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر – الجزائر – ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م

١٤ . الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي– شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي–تحقيق جماعة من العلماء بإشراف النّاشر–ط/١–دار الكتب العلمية–بيروت–١٤٠٤ه–١٩٨٤م

١٥ . الإتقان في علوم القرآن – جلال الدين عبد الرحمن السيوطي –المكتبة الثقافية–بيروت–١٩٨٣م

١٦ . الأحكام في أصول الأحكام– سيف الدين أبي الحسن علي الآمدي– راجعها ودققها جمعة من العلماء – دار الحديث – القاهرة

١٧ . إحياء علوم الدين– الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي– تحقيق عصام عبد الرحيم محمد– الشّركة المصريّة للطّباعة– نشر دار ابن الهيثم– القاهرة .

١٨ . أدلة أهل السنّة والجماعة المسمّى " الردّ المحكم المنيع "– يوسف السّيّد هاشم الرّفاعي – ط/٦– كويت

١٩ . الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد– الإمام الحرمين عبد الملك الجويني –تحقيق الدكتور محمد يوسف يونس وعلي عبد المنعم عبد الحميد –مطبعة السعادة–١٩٥٠

٢٠ . الأساس في تفسير القرآن –سعيد حوى– ط/٢ –دار السّلام–القاهرة–١٤٠٩هـ–١٩٨٩م

٢١. الإسلام أصوله ومبادئه – محمد بن عبد الله بن صالح السحيم- ط/١- وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- المملكة العربية السعودية-١٤٢١هـ
٢٢. الإسلام وحاجة الإنسانية إليه- الدكتور محمد يوسف موسى- ط/١- الشّركة العربيّة للطّباعة والنّشر- القاهرة - ١٩٦١م
٢٣. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي - الدكتور حمد عبيد الكبيسي- ط/١-دار الحرية للطباعة والنشر- بغداد-١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م
٢٤. أصول الدين - الإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي- ط/١- تحقيق لجنة إحياء التراث العربي- دار الآفاق الجديدة- بيروت-١٤٠١هـ-١٩٨١م
٢٥. أصول الدين الإسلامي- الدكتور رشدي عليان والدكتور قحطان عبد الرحمن الدوري- ط/١ - مكتب الأمير للطباعة- بغداد-١٤٠٦هـ-١٩٨٦م
٢٦. أصول السّرخسي- الإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السّرخسي- تحقيق أبي الوفا الأفغاني- دار المعرفة- بيروت-١٣٩٣هـ-١٩٧٣م
٢٧. أصول الفقه –المرحوم الشيخ محمد الخضري بك –دار الفكر –بيروت –١٤٠٩هـ –١٩٨٨م
٢٨. أصول الفقه الإسلامي –زكي الدين شعبان- ط/٣- مطابع دار القلم- بيروت- ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م
٢٩. أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد - الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي- ط/١٠- مكتبة التفسير- أربيل- ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م
٣٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن – محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي الموريتاني المالكي الأفريقي – وتتمه لتلميذه عطية محمد سالم ويليه(دفع إيهام الاضطراب من آيات الكتاب) و(رسالة منع المجاز عن المنزل لتعبد والإعجاز) - اعتنى به الشيخ صلاح الدين العلايلي ط /١ – دار إحياء للتراث العربي – مؤسسة التاريخ العربي – بيروت –١٤١٧هـ- ١٩٩٦م
٣١. أعلام النبوة –أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي –تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي –ط/١- دار الكتاب العربي – بيروت – ١٩٨٧
٣٢. الأعلام- خير الدّين الزركلي- ط/٥- دار العلم للملايين – بيروت-١٩٨٠م

٣٣. الاقتصاد في الاعتقاد- الإمام أبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي، تقديم الدكتور عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ١٩٦٩م

٣٤. أليس الصبح بقريب –محمّد الطّاهر بن عاشور –ط/١- الدّار التّونسيّة للنّشر –١٩٦٧م

٣٥. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف في الاعتزال- الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الاسكندري المالكي – دار المعرفة –بيروت- مطبوع بهامش الكشاف

٣٦. الإنسان مسيّر أم مخيّر – الدكتور محمّد سعيد رمضان البوطي، ط/٢-دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م

٣٧. أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بتفسير البيضاوي- القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي- ط/١- دار الكتب العلمية- بيروت- ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م

٣٨. الإيضاح في علوم البلاغة – محمد ابن عبد الرحمن المعروف بابن الخطيب القزويني- شرح وتحقيق وتعليق وتنقيح الدكتور محمد عبد المنعم الخفاجي – ط/٣ – دار الكتاب اللبناني

٣٩. البحر المحيط في الأصول – أبو عبد الله محمد بن بهادر الزّركشي- www.alislam.com

٤٠. بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو- مجموعة من العلماء- ط/٢- نشرتها- وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية- ١٤٢٥هـ .

٤١. البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة و البيان : وقد نُشِرَ سهواً تحت عنوان "أسرار التّكرار في القرآن" – تاج القرّاء محمود بن حمزة بن نصر الكرماني- تحقيق عبد القادر أحمد عطا- دار بوسلامة-تونس

٤٢. البرهان في علوم القرآن – الإمام بدر الدين أبي عبد الله محمد بن بهادر الزّركشي – تعليق مصطفى عبد القدر عطا – ط/١ – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٢٨هـ –٢٠٠٧م في مجلد واحد .

٤٣. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (الحارث بن أبي أسامة)- للحافظ الجليل نور الدين أبي الحسن على بن أبى بكر الهيثمي –حققه وعلق عليه: مسعد عبد الحميد محمد السعدني- دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير

٤٤. البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع – الدكتور احمد مطلوب- ط/١-بغداد- ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠

٤٥. بلوغ السّول مدخل في علم الأصول لعاشور – الدّارب

٤٦. تاج العروس من جواهر القاموس- السّيّد مرتضى الزبيدي- تصوير لبنان

٤٧ . تاريخ الإمام محمد عبده لمحمد رشيد رضا .
٤٨ . التّبيان في إعراب القرآن : إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن – أبو البقاء محب الدّين عبد الله بن الحسين العكبري– تحقيق علي محمد البجاوي – دار إحياء الكتب العربية–بيروت
٤٩ . تخريج أحاديث الأحياء المسمّى:المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار – للعلاّمة الحافظ العراقي– المطبوع بهامش إحياء علوم الدين للغزالي .
٥٠ . التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة–شمس الدين أبو عبد الله محمّد ين أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي– منشورات دار الحياة– حلب– سورية
٥١ . تراجم الأعلام – محمد الفاضل ابن عاشور– الدّار التّونسيّة للنّشر– ١٩٧٠م
٥٢ . تراجم المؤلفين التونسيين– محمد محفوظ– دار الغرب الإسلامي – ١٩٨٢م
٥٣ . التّعريفات – السّيّد الشريف الجرجاني – www.alwarraq.com
٥٤ . تفسير أبي السّعود المسمّى إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القرآن الكريم– لقاضي القضاة أبي السعود محمد بن محمد العمادي–ط/٤– دار إحياء التراث العربي– بيروت ١٤١٤هـ– ١٩٩٤م
٥٥ . تفسير أطفيش – محمد بن يوسف أطفيش المعزي من علماء الإباضية –www.altafsir.com
٥٦ . البحر المحيط (التّفسير الكبير) – أبو عبد الله أثير الدين محمد ابن يوسف الشهير بابي حيان الأندلسي الغرناطي– تحقيق الشّيخ عادل احمد عبد الموجود والشّيخ علي معوّض–شارك في التّحقيق الدكتور زكرّيا عبد المجيد، والدكتور أحمد النجولي–ط/١–منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية–بيروت– ٢٠٠١م.
٥٧ . التّحرير والتّنوير – الأستاذ الإمام الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور – الناشر دار سحنون للنشر والتّوزيع – الطباعة دار مصر – ١٩٩٧
٥٨ . تفسير القرآن العظيم – الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي– ط/٢– مكتبة دار الفيحاء– ومكتبة دار السلام– الرياض– ١٤١٨هـ– ١٩٩٨م
٥٩ . التّفسير الوسيط – الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر الحالي– www.altafsir.com
٦٠ . تفسير مقاتل بن سليمان – الإمام أبي الحسن مقاتل بن سليمان بن بكر الأزدي بالولاء البلخي – تحقيق أحمد فريد –ط/١ – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م

٦١ . التفسير والمفسرون- الدكتور محمد حسين الذهبي –تعليق محمّد الأنور البلتاجي- ط/١–دار القلم–بيروت–١٤٠٧هـ–١٩٨٧م

٦٢ . التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير - ابن أمير الحاج–www.al-islam.com

٦٣ . تهذيب الآثار للطبري www.alsunnah.com

٦٤ . تهذيب اللغة – الأزهري – تحقيق طائفة من العلماء - مصر - ١٩٦٤م

٦٥ . التوضيح والتكميل لشرح ابن عقيل –محمد النجار – مطبعة الفجالة الجديدة – القاهرة – ١٩٦٦م

٦٦ . التوقيف على مهمات التعاريف –محمد عبد الرؤوف المناوي - تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية–ط/١ - دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق–١٤١٠هـ

٦٧ . تونس عبر التاريخ لأحمد بن عامر- نشر وتوزيع الهادي عبد الغني- تونس- ١٩٦٠م

٦٨ . تونس وجامع الزيتونة - محمد الخضر حسين- تحقيق علي الرّضا التّونسي–دمشق–١٣٩١هـ–١٩٧١م

٦٩ . تيجان البيان في مشكلات االقرآن- الإمام أمين بن خير الله الخطيب العمري – دراسة وتحقيق حسن مظفر الرزو – ط/١ – مطابع جامعة الموصل – الموصل

٧٠ . تيسير التحرير - محمد أمين بن الشريف المعروف بأمير بادشاه البخاري على كتاب التّحرير لابن همام الحنفي في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية –تصوير دار الفكر من طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده– بمصر .

٧١ . جامع البيان عن تأويل آي القرآن- الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري–تحقيق الدكتور مصطفى مسلم محمد - ط/١–دار الفكر–بيروت–١٤٠٥هـ

٧٢ . جامع الدروس العربية - الشيخ مصطفى الغلاييني – ضبط أ . محمد فريد - المكتبة التوفيقية- القاهرة

٧٣ . الجامع لأحكام القرآن- شمس الدين أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي - تحقيق وتصحيح أحمد عبد العليم البردوني ط/٣- تصوير دار القلم من طبعة دار الكتب المصرية–١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م .

٧٤ . الجمان في تشبيهات القرآن - ابن ناقيا البغدادي- تحقيق الدكتور أحمد مطلوب والدكتورة خديجة ط/١ – دار الجمهورية – بغداد – ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م .

٧٥ . جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع- السيد أحمد الهاشمي- ضبط محمد رضوان مهنا- ط/١- مكتبة الإيمان- المنصور-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م

- حاشية الدّسوقي على شرح السّعد .

٧٦ . حاشية العدوي على شرح كفاية الطّالب الرّباني www.al-islam.com

٧٧ . حاشية العطّار على جمع الجوامع - العلاّمة الشّيخ حسن العطّار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع الإمام السّبكي- مطبعة مصطفى محمد - مصر

٧٨ . حاشية الفاضل إسماعيل الكلنبوي على الجلال [شرح العقائد العضدية للمولى جلال الدين الدّواني الصّدّيقي]- مطبعة أحمد إحسان إستانبول-١٣٢٣هـ

٧٩ . الحبائك في أخبار الملائك -جلال الدين للسيوطي www.alwarraq.com

٨٠ . الحركة الأدبية والفكرية في تونس - محمد الفاضل بن عاشور- الدار التّونسيّة للنّشر-١٩٧٢م

٨١ . خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني - د . محمد أبو موسى - ط/٢ -مكتبة وهبة-القاهرة- ١٩٨٠م.

٨٢ . خلق أفعال العباد - الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي مولاهم - تحقيق الدكتور عبد الرّحمن عميرة- دار المعارف السّعوديّة- الرّياض- ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م

٨٣ . درء التّعارض بين العقل والنقل- أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني- تحقيق محمّد رشاد سالم- دار الكنوز الأدبيّة- الرّياض -١٣٩١هـ

٨٤ . دراسات بلاغية - الدكتور بسيوني عبد الفتّاح فيود- ط/١- مؤسّسة المختار/القاهرة-دار المعالم الثّقافية/الإحساء-١٤١٩هـ-١٩٩٨م

٨٥ . دلالات التّراكيب دراسة بلاغية - د .محمد أبو موسى -ط/١-مكتبة وهبة- القاهرة- ١٩٧٩م

٨٦ . دمية القصر وعصرة أهل العصر- للباخرزي-www.alwarraq.com

٨٧ . الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة-محمد بن جعفر الكتّاني -تحقيق : محمد المنتصر محمد الزمزمي - ط/٤ -دار البشائر الإسلامية - بيروت- هـ١٤٠٦ - ١٩٨٦م.

٨٨ . روح البيان في تفسير القرآن الإمام إسماعيل حقي البروسوي-مطبعة بولاق-استانبول- ١٣٣٠هـ

٨٩ . روح الدين الإسلامي –عفيف عبد الفتاح طبارة – ط/١٧ – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٧٨م

٩٠ . روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني – العلاّمة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي – تحقيق محمد احمد الأمد وعمر عبد السّلام السّلامي – ط/١- دار إحياء التراث العربي – مؤسسة التاريخ العربي – بيروت – ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م

٩١ . الروضة الندية شرح (متن الجزرية الإمام العلامة المحقق الثقة المقرئ أبو الخير محمد بن محمد بن محمد الشهير بابن الجزري) –محمود محمّد عبد السّلام العبد – ط/١ – مكتبة الإيمان – ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م

٩٢ . رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين– الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي –ط/٣ – دار المعرفة – بيروت – ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م

٩٣ . زاد المسير في علم التفسير –عبد الرّحمن بن علي بن الجوزي –ط/٣–المكتب الإسلامي –بيروت–١٤٠٤هـ

٩٤ . الزمخشري لغوياً ومفسراً – مرتضى آية الله زاده الشيرازي– دار الثقافة– القاهرة–١٩٧٧م

٩٥ . السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي – الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – ط/١- دار الفكر- دمشق- ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م

٩٦ . السنن الكبرى لأبي عبد الرّحمن أحمد بن شعيب النسائي –تحقيق الدكتور عبد الغفور سليمان البنداري،وسيّد كسروي حسن –ط/١–دار الكتب العلميّة–بيروت–١٤١١هـ–١٩٩١م

٩٧ . شجرة الإسلام– عبد الله دَمُبيا – ط/١ – مؤسسة المطبوعات العربية – بيروت – ١٤٠١هـ – ١٩٨١م

٩٨ . شجرة النور الزكية في طبقات المالكيّة– محمد مخلوف– المطبعة السّلفيّة– مصر–١٣٤١هـ

٩٩ . شرح البيجوري على جوهرة التوحيد المسمّى(تحفة المريد على جوهرة التوحيد) –شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري –مطبعة محمد علي صبيح وأولاده –القاهرة –١٣٨٤هت –١٩٦٤م

١٠٠ . شرح التلويح على التوضيح وهو:شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على التوضيح لمتن التنقيح لدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في أصول الفقه– تصحيح الطبعة محمد الزهري الغمراوي – مطبعة دار الكتب العربية الكبرى – مصر–١٣٢٧هـ

١٠١ . شرح الرّضيّ على الكافية (كافية ابن الحاجب) – رضيّ الدّين الاستراباذي – تصحيح وتعليق :يوسف حسن عمر – جامعة قاريونس – ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م

١٠٢. شرح الطّحاوية للعقيدة السّلفيّة – العلامة علي بن محمد بن علي بن أبي العز – دار الفكر – بيروت – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

١٠٣. شرح العقائد النّسفيّة – الإمام العلاّمة سعد الدّين بن عمر التفتازاني – طبع ونشر قريمي يوسف ضيا – دار سعادت – ١٣٢٦هـ

١٠٤. شرح العقائد النّسفيّة – الدكتور عبد الملك السعدي – ط/١ – بغداد – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

١٠٥. شرح ديوان الحماسة – لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني – نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون – ط/٢ – مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٦٧

١٠٦. شرح لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد لابن قُدامة المقدسي – للشيخ محمد بن صالح العثيمين – خرج أحاديثه وعلق عليه محمد بيومي – مكتبة الإيمان بمنصورة

١٠٧. شرح مُسَلَّمِ الثبوت المسمّى (فواتح الرّحموت) في أصول الفقه لمحب الدين بن عبد الشكور – عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري الهندي اللّكنوي – مطبوع بهامش المستصفى من علم الأصول للغزالي – المطبعة الأميرية بولاق – مصر – ١٣٢٥هـ

شروح التّلخيص – مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه – القاهرة – (د . ط) – (د . ت) . . ويتضمّنُ:

١٠٨. الصّحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة – إسماعيل بن حمّاد الجوهري – تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار – دار العلم للملايين – ط/١ – القاهرة – ١٣٧٦هـ – ١٩٥٦م – ط/٢ – بيروت ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م

١٠٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان – الإمام أبي حاتم محمد بن حبّان بن أحمد البستي التّميمي – تحقيق شعيب الأرناؤوط – ط/٢ – مؤسّسة الرّسالة – بيروت – ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م

١١٠. صحيح ابن خزيمة – الإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السّلمي النّيسابوري – تحقيق الدكتور مصطفى الأعظمي – المكتب الإسلامي – بيروت – ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م

١١١. صحيح البخاري – الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري – ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي – ط/١ – دار ابن الهيثم – القاهرة – ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م

١١٢. صحيح مسلم – بشرح النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج – الإمام محي الدين النووي حققه وخرج أحاديثه ورقمه: الشيخ خليل مأمون شيحا – ط/١٣ – دار المعرفة – بيروت ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م

١١٣ . صحيح مسلم- الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النسابوري-دار ابن الهيثم-القاهرة-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م

١١٤ . صفوة التفاسير- تفسير جزء تبارك -محمد علي الصّابوني - ط/١ - النّاشر دار القران الكريم -شركة الطّبعة العربيّة السّعوديّة- الرّياض - ١٤٠١هـ -١٩٨١م

١١٥ . عبد الحميد ابن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية- لبسام العسلي- ط/١- دار النفائس- بيروت

١١٦ . عجائب القرآن - الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي - المكتبة الشرقية - (د .ط)- (د . ت)

- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدّين السّبكي .

١١٧ . علم أساليب البيان - الدكتور غازي يموت - ط/١ -دار الأصالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ١٩٨٣م

١١٨ . غريب الحديث- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف با بن الجوزي -تحقيق : د .عبد المعطي أمين قلعجي- ط/١-دار الكتب العلمية - بيروت- ١٩٨٥

١١٩ . غريب الحديث- أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي -تحقيق : عبد الكريم إبراهيم العزباوي- جامعة أم القرى- مكة المكرمة ، ١٤٠٢

١٢٠ . غريب الحديث -لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي-تحقيق الدكتور محمد عبد المعيد خان-ط/١-دار الكتاب العربي -بيروت-١٣٩٦هـ

١٢١ . الفائق في غريب الحديث والأثر- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي-ط/١-تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم- ط/٢-مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه

١٢٢ . فتاوى الأزهر- المصدر : موقع وزارة الأوقاف المصرية-www.islamic-council.com

١٢٣ . فتاوى العقيدة وأركان الإسلام-الشيخ محمد بن صالح العثيمين-دار ابن الهيثم-القاهرة-٢٠٠٢م

١٢٤ . فتح الباري شرح صحيح البخاري- الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني- ترقيم الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي- ط/٣- دار السلام في الرياض ودار الفيحاء في دمشق-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م

١٢٥. فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية والدّراية من علم التّفسير – للقاضي الحافظ الظابط المحدث المفسر الشهير محمد بن علي بن محمد الشّوكاني اليماني الصناعي – ط/١ –مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر –١٣٤٩هـ

١٢٦. الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدّقائق الخفيّة سليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير الجمل –مطبعة الاستقامة –القاهرة

١٢٧. الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية للشيخ محيي الدين المعروف بابن عربي – www.alwarraq.com

١٢٨. الفصول والغايات –أبو العلاء المعري–مصر–١٣٢٦هـ

١٢٩. الفوائد الجنيّة حاشية المواهب السّنيّة شرح الفرائد البهيّة في نظم القواعد الفقهية في الأشباهِ والنّظائر على مذهب الشّافعيّة– أبو الفيض محمّد بن ياسين بن عيسى الفاداني المكّي– اعتنى بطبعه رمزي سعد الدين دمشقيّة–طبعة دار البشائر الإسلاميّة الأولى–بيروت–١٤١١ه–١٩٩١م

١٣٠. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي – www.al-islam.com

١٣١. في ظلال القرآن– لسيد قطب –ط الشرعية /٣٤–دار الشّروق–بيروت– ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م

١٣٢. القاموس المحيط –محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشّيرازي–دار الفكر بيروت–١٤٠٣هـ–١٩٨٣م

١٣٣. القرآن والتّفسير– الدكتور عبد الله محمود شحاته– مطابع الهيئة العامّة المصريّة للكتاب– ١٣٩٤هـ–١٩٧٤م.

١٣٤. القرآن وعلم النّفس –الدكتور محمّد عثمان نجاتي –ط/٢ –دار الشروق –بيروت

١٣٥. كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق و وظيفة المخلوق – الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي–ط٨ تصويراً–دار الفكر المعاصر –بيروت–دار الفكر –دمشق–١٤٢١هـ–٢٠٠٠م

١٣٦. الكتاب – لسيبويه :أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر– تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون–عالم الكتب –بيروت

١٣٧. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل– أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي–دار المعرفة–بيروت

١٣٨. كشف الإسرار للبزدوي على أصول فخر الإسلام أبي الحسن علي بن محمد البزدوي –www.al-islam.com

١٣٩. كشف الظّنون بأسامي الكتب والفنون - مصطفى بن عبد الله الشهير حاجي خليفة وبكاتب حلبي – أعادت طبعة بالأوفست مكتبة المثنى بغداد لصاحبه جاسم محمد الرّجب–بغداد

١٤٠. كشف المعاني في متشابه المثاني- القاضي بدر الدين محمد بن جماعة - تحقيق الدكتور محمّد محمّد داود–ط/١–دار المنار–القاهرة–١٤١٨هـ–١٩٩٨م

١٤١. الكشكول - للبهاء العاملي–مصر–١٢٨٨هـ

١٤٢. لباب التأويل في معاني التنزيل المسمّى بتفسير الخازن – الإمام الجليل علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد الشّيحي البغدادي الشافعي الصوفي المعروف بالخازن

١٤٣. اللّباب في علوم الكتاب - سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن عادل الحنبلي النّعماني الدّمشقي الشّهير بـ(ابن عادل)- www.altafsir.com

١٤٤. لسان العرب- الإمام أبي الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري–ط/٣–دار صادر–بيروت–١٤١٤هـ–١٩٩٤م

١٤٥. لمسات بيانية في نصوص من التّنزيل – الدكتور فاضل صالح السامرائي – ط/١ – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – ١٩٩٩م

١٤٦. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر - أبو الفتح ضياء الدّين نصر الله بن محمد الموصلي المشهور با بن الأثير الكاتب– تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد–المكتبة العصرية–بيروت–١٩٩٥م

١٤٧. مجمع الأمثال- أحمد بن محمد الميداني- تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد–ط/٣–دار الفكر–بيروت–١٣٩٣هـ–١٩٧٢م

١٤٨. المجموع المحيط بالتّكليف - القاضي عبد الجبّار.

١٤٩. مجموعة فتاوى ابن تيمية – جمع وترتيب عبد الرحمن محمد النجدي – ط/١ – مطابع الرياض السعودية – ١٣٨١هـ

١٥٠. المحاضرات المغربيات - لمحمد الفاضل–الدّار التّونسيّة للنّشر

١٥١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - أبو محمد عبد الحق بن عطيّة الأندلسي –ط/١–دار ابن حزم–بيروت–١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م

١٥٢. المحصول في علم أصول الفقه–أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي–دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني – ط/٣– مؤسسة الرسالة– ١٤١٨ه/ ١٩٩٧م

١٥٣. محمّد الطّاهر ابن عاشور حياته وآثاره– بلقاسم الغالي – ط/١ – دار ابن حزم – بيروت – ١٩٩٦م

١٥٤. مختار الصحاح– الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي–ط/١–دار الكتّاب العربي – بيروت–١٩٧٩م

- مختصر العلاّمة سعد الدّين التّفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني.

١٥٥. مختصر المعاني المسمّى (تلخيص المفتاح) – سعد الدين التفتازاني – دار الفكر– قم– إيران

١٥٦. المخصّص– علي بن إسماعيل النّحوي اللّغوي الأندلسي المعروف بابن سيده– (د. ط) –دار الفكر – بيروت– (د. ت)

١٥٧. مدارك التّنزيل وحقائق التّأويل المسمّى بتفسير النّسفي– عبد الله بن أحمد النّسفي– دار إحياء الكتب العربية– عيسى البابي الحلبي وشركاه

١٥٨. مذكرة التوحيد والفرق– حسن السّيّد متولّي–القاهرة–١٤١٣هـ–١٩٩٣م

١٥٩. مذكرة التّوحيد – لعبد الرزاق عفيفي – ط/١– وزارة الشّؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد– المملكة العربية السّعوديّة–١٤٢٠هـ

١٦٠. المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التّشريع الرباني– الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي–ط/١– دار الفكر دمشق– دار الفكر المعاصر بيروت–١٤١٧هـ–١٩٩٦م

١٦١. المستدرك على الصّحيحين– الإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الله النّيسابوري– تحقيق مصطفى عبد القادر عطا–ط/١–دار الكتب العلميّة–بيروت–١٤١١هـ–١٩٩٠م

١٦٢. المستصفى من علم الأصول – الإمام حجّة الإسلام أبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي–دار الفكر–مصورة من طبعة بولاق–مصر–١٣٢٥هـ.

١٦٣. مسند الإمام أحمد – الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشّيباني – تحقيق شعيب الأرناؤوط– مؤسّسة قرطبة – القاهرة –١٣١٣هـ

١٦٤. المسند الجامع – أبو الفضل السيد أبو المعاطي النوري

١٦٥ . المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرّافعي- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيّومي – طبعة المطبعة الأميرية- بمصر – ١٣٢٥هـ – ١٩٠٩م

١٦٦ . مصنف عبد الرزاق- أبو بكر عبد الرّزّاق بن همام الصّنعاني-تحقيق حبيب عبد الرّحمن الأعظمي- ط/٢-المكتب الإسلامي –بيروت-١٤٠٣هـ

١٦٧ . المصنّف في الأحاديث والآثار- أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي-تحقيق : كمال يوسف الحوت –ط/١-مكتبة الرّشد-الرّياض-١٤٠٩هـ

١٦٨ . معالم التنزيل وأسرار التّأويل أو تفسير البغوي- أبو محمد الحسين بن مسعود الفرّاء البغوي-تحقيق الشيخ خالد عبد الرّحمن العك و مروان سوار- ط/٢-دار المعرفة-بيروت-١٤٠٧هـ-١٩٨٧م

١٦٩ . معاني القرآن للفرّاء- أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء – تحقيق محمد علي النّجار وأحمد يوسف نجاتي – ط/٣-عالم الكتب-بيروت-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م

١٧٠ . معاني القرآن وإعرابه- إبراهيم بن السّريّ الزّجاج-تحقيق عبد الجليل عبده شلبي-خرّج أحاديثه علي جمال الدين محمّد-القاهرة- ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

١٧١ . معجم البلدان- ياقوت الحموي- www.alwarraq.com

١٧٢ . المعجم الكبير للطبراني- أبو القاسم سليمان بن أحمد الطّبراني-تحقيق حمدي عبد المجيد السّلفي-مكتبة العلوم والحكم-الموصل-١٤٠٤هـ-١٩٨٣م

١٧٣ . معجم لغة الفقهاء- الدكتور محمد روا قلعة جي و الدكتور حامد صادق قنيبي– ط / ٢ دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت-١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

١٧٤ . المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشّيباني- أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي-ط/١-دار الفكر –بيروت-١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م

١٧٥ . مفاتيح الغيب – أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي – ط/٢- دار الكتب العلمية

١٧٦ . مفتاح العلوم – أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السّكّاكي -ضبطه نعيم زرزور-ط/١دار الكتب العلمية-بيروت-١٩٨٣م

١٧٧ . مفردات ألفاظ القرآن – الراغب الأصفهاني – تحقيق صفوان عدنان داودي – ط/٢ – دار القلم دمشق – الدّار الشّامية بيروت – ١٤٢٣هـ

١٧٨ . مقدمة ابن خلدون – عبد الرّحمن بن خلدون – تحقيق حامد أحمد الطاهر – ط/١ – دار الفجر للتراث – القاهرة – ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م

١٧٩ . منهج الزمخشري في تفسير القران وبيان إعجازه – الدكتور مصطفى الصاوي الجويني – ط/٢ – دار المعارف – مصر – ١٩٦٨م

١٨٠ . مواهب الرّحمن في تفسير القرآن – العلاّمة الشّيخ عبد الكريم محمد المدرّس – عني بنشره محمد علي القره داغي – ط/١ – دار الحرية للطباعة – بغداد – ١٤٠٦ه – ١٩٨٦م

- مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي.

١٨١ . نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي – برهان الدّين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي – ط/١ – مكتبة ابن تيمية – القاهرة – ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩م

١٨٢ . نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب – أحمد بن محمّد بن مقري التّلمساني – تحقيق الدكتور إحسان عبّاس – دار صادر – بيروت – ١٣٨٨ هـ – ١٩٧٨م

١٨٣ . النهاية في غريب الحديث والأثر – مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمّد بن محمّد الجزري الإرملي الشّيباني الموصلي الشّافعي المشهور بابن الأثير – تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ، محمود محمد الطناحي – المكتبة العلمية – بيروت ، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م

١٨٤ . النّواة في حقول الحياة – الشّيخ السّيّد محمّد حبيب العبيدي – تحقيق د . عبد الوهاب محمود الكحلة – ط/١ – دار المنهاج – بيروت – ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٥م .

١٨٥ . هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين – إسماعيل باش البغدادي التّركي – استانبول – ١٩٥١ – أعادت طبعة بالأوفست مكتبة المثنى – بغداد

١٨٦ . وثبة المغرب – عمر فروخ – دار الكتّاب اللبناني للطباعة والنّشر – ١٩٦٧م

١٨٧ . الوجيز في أصول الفقه – الدكتور عبد الكريم زيدان – ط/٥ – مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦م

١٨٨. ورقات من الحضارة العربية الأفريقية- حسن حسني عبد الوهاب –الدّار التّونسيّة للنّشر

١٨٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - القاضي أحمد الشّهير بابن خلّكان- مطبعة بولاق-١٢٩٩هـ

ثالثا. الدّوريّات:

١٩٠. حوليات الجامعة التونسية ع/١٠ سنة ١٩٧٣

١٩١. المجلة التاريخية المغربية ع/٣٣ سنة/١٩٨٤م

١٩٢. مجلة المسلمون إصدار المركز الإسلامي - دمشق م/٩-ع/١- ربيع الأول-١٣٨٤هـ - تموز (يوليه) ١٩٦٤م المطبعة الجديدة - دمشق

١٩٣. مجلة الهداية الإسلامية ع/٥م/٥

١٩٤. مجلة الهداية الإسلامية م٥ ج٥

١٩٥. مجلة الهداية ج١ ع٩

١٩٦. مجلة الهداية ع١ سنة ١٩٧٣

١٩٧. مجلة الهداية م٥ ج٥ شوال ١٣٥١

١٩٨. مجلة الهداية م٦ ج

١٩٩. مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة ج ٢٨

٢٠٠. مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة ع/٤/ سنة ١٩٥٠

ABSTRACT

Al_Kashshaf explanation of Al_Zamakhshar`i attracted the attention of the scientist Ibn_A`ashoor that he studied it to agree, refute, explain, or praise the work. These variety of work resulted in a large number of questions and researcher which encouraged me to prepare my research in studding these comments. So, the title of my work takes the name of "Ibn A`ashoor`s Comments on Al_Zamakhshari in his explanation of" Revisim And Giving light" as follows: An Introduction, preliminary, six chapters and conclusion.

The first chapter is about the types of beliefs.

The second chapter includes the jurisprudence and principals.

The third chapter is about rhetoric.

The fourth chapter is about grammatical and etymological.

The fifth chapter is about Grammatical comments.

And the sixth chapter is about another comments. A number of 352 cases have been studied to conclude the following:

Approvals	Explanations	Refutations	Preferences	Additions	Praises
55	114	89	30	51	13

Finally, I would like to thank all those who helped me to achieve this work especially Dr. Zahida Al_Ubeidi.the supervisor.

Thank You.

IBN_A'AASHOOR'S COMMENTS ON Al_Zamakhshar`i IN "HIS EXPLANATION OF"ALTAH'REER AND ALTANWEER

A thesis Submitted

By

Fadhil Younis Husain AL_Badrani

to

The Council of Education College in University of Mosul

In Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Ma

In

Holly Quran & Islamic Education

Supervised

By

Assistant Professor

Dr.

Zahida Abdullah Mohammed Al_Ubeidi

1428 A.H 2007 A.D